VACLAV BELOHRADSKY

Dispensa di sociologia politica

2006-2007

(SID Gorizia)

Esame di sociologia politica

Esame da 3 CFU:
Capitoli V, VII, VIII (limitatamente al paragrafo 3), IX della dispensa

Esame da 6 CFU:
Capitoli I, III, IV, V, VII, VIII (limitatamente al paragrafo 3), IX della dispensa

I paragrafi indicati come “digressione” sono da considerarsi come letture non obbligatorie di approfondimento

Belohrad@units.it

INDICE

Capitolo I
Egemonie / poteri
1. L'egemonia: dissidi e disaccordi
2. Che cosa è un campo politico? Che cosa è una soluzione politica?
3. Tre esempi di campi politici fuori controllo: Tangentopoli, l'*affaire* Moro nell'interpretazione di Leonardo Sciascia e la domanda di flessibilità del lavoro
4. La legittimità è attualità

Capitolo II

I luoghi comuni della modernità

1. Negoziare la realtà
2. Sei tropi costitutivi della modernità
3. L'esaurirsi della discorsività moderna

Capitolo III

1. I costi dell'essere governati
2. Tre concetti-chiave: regole, spazio pubblico, scienze umane

Capitolo IV

Il governo delle regole: dall'ordine dei vincitori al vantaggio reciproco
1. L'instaurazione di un ordine basato su regole: le condizioni politiche
2. Le cinque condizioni di efficienza dell'ordine basato su regole
3. Regole e privilegi

Capitolo V
Il governo delle opinioni: lo spazio pubblico
1. L'opinione pubblica
2. A che servono le opinioni
3. La produttività dello spazio pubblico
4. L'ecologia dello spazio pubblico: opinioni ragionevoli
5. Tre distorsioni dello spazio pubblico globale
6. Verso una realtà totalmente inscenata: da *Citizen Cane* a *The Truman Show*
7. (Digressione A) Il collasso degli spazi pubblici nelle società di massa: la caccia alle streghe

Capitolo VI
Il governo delle idee: le scienze umane e la ricostruzione razionale della società industriale

1. Ricostruire la società: risposte allo sviluppo
2. Governare la grande trasformazione: le scienze umane e la modernizzazione

Capitolo VII

Globalizzazione: dieci parole per capirla, non per farne l'apologia

1. Le forme della globalizzazione
2. La globalizzazione: un minivocabolario
3. La globalizzazione è estremizzazione

Capitolo VIII

La concezione apologetica ed antiapologetica della modernità

1. La concezione apologetica della modernità
2. La concezione anti-apologetica della modernità
3. Tra il vapore e il ghiaccio: le soglie di sostenibilità

Capitolo IX

Le quattro antinomie della globalizzazione

1. Antinomia prima: Il *deficit* permanente di *legittimità democratica*
2. Antinomia seconda: *la penuria di opinioni ovvero la gabbia di gomma*
3. Antinomia terza: *Il paradosso della politica della spoliticizzazione*
4. Antinomia quarta: *l'iperdomanda di azioni collettive e il deficit di capitale sociale*
5. Le quattro soglie di sostenibilità: un riassunto

Bibliografia

CAPITOLO I

EGEMONIE / POTERI

"Gli uomini esprimono idee che non sono loro.
- Vuole scherzare?
-Sono serissimo.
-Come fanno a esprimere idee che non sono loro?
-Diciamo che non sono *più* loro. Lo erano. Ma molto rapidamente gli scappano di mano e diventano creature artificiali che si sviluppano in modo quasi autonomo, e hanno un solo obbiettivo: sopravvivere. L'uomo presta loro la sua intelligenza ed esse la usano per diventare sempre più solide e precise. In un *certo* senso, l´intelligenza umana lavora costantemente per dissipare il meraviglioso infinito caos delle idee originarie e sostituirlo con l'inossidabile compiutezza di idee artificiali. Erano apparizioni: adesso sono oggetti che l'uomo impugna, e conosce alla perfezione, ma non saprebbe dire da dove vengono e in definitiva che diavolo di rapporto abbiano ormai con la verità. In un certo senso non gliene frega nemmeno più tanto. Funzionano, resistono alle aggressioni, riescono a scardinare le debolezze altrui, non si rompono quasi mai: perché farsi tante domande? L'uomo guarda, scopre il piacere di impugnarle, di usarle, di vederle in azione. Prima o poi, è inevitabile, impara che le si può usare per combattere. Non ci aveva mai pensato, prima, Erano apparizioni: aveva giusto pensato di farle vedere agli altri, tutto lì. Ma col tempo più niente di quel desiderio originario si salva. Erano apparizioni: l'uomo ne ha fatto delle armi."

Alessandro Baricco, *CITY*

1. L'egemonia: dissidi e disaccordi

Parole-chiave

Anzitutto brevi definizioni delle parole su cui fonderemo la nostra analisi della politica.

Con il termine *egemonia* indico semplicemente il fatto che l'esercizio del potere deve essere inquadrato nel contesto di ciò che la gente considera "normale" o "naturale", "dettato dal senso comune" o "ispirato ai valori universali"; l'*egemonia politica* è questo quadro di normalità dell'esercizio del potere politico. Esso verte sul fatto che una classe dirigente, un'elite o un gruppo dirigente ed i suoi alleati riesce a presentare i propri interessi come rappresentativi di tutta la società. Con i concetti e i valori egemonici, con ciò che la gente considera "normale" ci scontriamo molto spesso ed in un'infinità di modi, anche se partecipiamo solo raramente alle competizioni per il potere politico nelle sue forme istituzionali. Il tratto caratteristico delle *egemonie politiche* è appunto il fatto che esse si reggono sulle parole che non vengono percepite come politiche – sulle parole come bene, bellezza, verità, giustizia, igiene, la cura del corpo, le feste ecc. Chi vuole sfidare un'egemonia politica, politicizza anzitutto queste parole neutrali, mostra ad esempio che il nostro rapporto con il proprio corpo non è mai impolitico, ma imposto da una lunga egemonia politica, che il concetto di bene o di verità sono asserviti ai punti di vista e agli interessi delle classi dominanti.

Il potere politico egemonico dunque controlla il confine tra quello che deve essere considerato come *non* politico, *sopra*politico, normale, morale, naturale, oggettivo, bello ecc. e quello che invece deve essere considerato come politico. Il punto di vista egemonico trasforma facilmente l'opposizione in malattia mentale, l'atto di protesta in crimine, l'anticonformismo in offesa del come senso di pudore, i valori minoritari in peccato, la critica in tradimento, la previsione razionale in minaccia intollerabile per lo sviluppo della società. E' stato Gramsci a dare alla parola *egemonia* un senso specifico di "capacità di direzione della società" fondata sulla convinzione delle masse che i valori difesi da un gruppo egemonico sono valori universali. Il potere politico assieme a tutte le altre forme di potere e d'autorità nella società deve essere sempre sostenuto, per essere efficace, da un'egemonia. Naturalmente vi possono essere dei poteri senza egemonia – dittature o regimi imposti dall'occupante – o egemonie senza potere – ad esempio la presunta egemonia culturale dei comunisti in Italia negli anni Sessanta e Settanta. Nella lunga durata comunque prevale il potere che rappresenta una reale egemonia di un blocco storico di interessi.

Le egemonie si svuotano quando cessano di essere attuali. Ora la parola *attualità* è oggi banalizzata, significa "notizia del giorno". In realtà questa è una delle parole fondative della civiltà occidentale, indica infatti la forza che rende il futuro molto diverso dal passato. Il modello di questa visione del tempo è il vangelo – la buona novella, la rivelazione che il futuro degli uomini sarà diverso dal passato, nuovo. Oggi non è la rivelazione, ma la tecnoscienza a rendere il futuro radicalmente diverso dal passato costringendo la società nel suo insieme ad adattarsi a ritmi e possibilità nuove. Ogni egemonia è legata all'attualità, alla capacità dei gruppi dirigenti di far fronte all'attualità nel senso di controllare o governare quel fattore che di volta in volta rende il futuro radicalmente diverso dal passato – pensiamo ad esempio alla *new economy* promossa da Internet o alle biotecnologie. Diventa "portatore di un'egemonia alternativa" quel gruppo che riesce a rappresentare l'attualità, a convincere gli elettori di saper governare la minacciosa differenza tra il passato e il futuro che costringe la maggioranza dei cittadini a ridefinire i loro progetti di vita.

Distinguiamo ora i conflitti politici in *dissidi* e *disaccordi*. Più tardi definiremo meglio questi termini, per ora limitiamoci ad una definizione semplificata: il *dissidio* è una sfida alla vecchia *egemonia*, ovvero a ciò che la gente considera come normale, valido, universale, vero; si tratta di un conflitto che può essere risolto solamente dopo che un'egemonia alternativa si sarà affermata. Il *disaccordo* invece riguarda i problemi, per risolvere i quali non è necessaria sfidare i concetti e valori egemonici, basta semplicemente applicarli meglio. I politici che propongono politiche pubbliche di sostegno alla crescita economica e i politici che propongono invece di limitarsi a tagliare le tasse per promuovere i consumi privati sono in *disaccordo*, non in *dissidio* –

condividono il concetto egemonico della crescita economica. I verdi che propongono di ridefinire i valori egemonici ed ispirare le scelte politiche alle idee che rifiutano la crescita economica come valore più alto della storia, aprono un dissidio politico - sfidano un'*egemonia* cercando di svuotarla.

Il *dissidio* è un conflitto che non può essere risolto senza mettere in crisi l'egemonia di un blocco storico. La soluzione politica del dissidio tra i valori contrapposti riceve una soluzione politica, quando la proposta del gruppo che aspira all'egemonia politica riesce a ridefinire in senso più inclusivo il quadro istituzionale del conflitto politicizzando i concetti prima considerati apolitici o prepolitici. Il quadro istituzionale di un conflitto diventa più inclusivo nel momento in cui le parti in dissidio sono costrette dalla nuova egemonia culturale e politica a riconoscersi in semplice competizione l'una con l'altra ed obbligati a rispettare le regole condivise, anziché in lotta per la vita e la morte – ad esempio la democrazia diventa il quadro egemonico del *dissidio* tra il capitale e il lavoro che si riduce così a mero *disaccordo*.

Ogni egemonia implica l'esclusione dal dibattito pubblico delle domande che "nessuna persona normale fa", delle domande considerate dalla maggioranza morale del paese come sintomi di devianza, di anormalità, di una scandalosa mancanza di riguardi ecc. L'egemonia di un blocco storico comincia, infatti, a svuotarsi quando la gente trova il coraggio e il modo di fare le domande censurate, quelle, cioè che non vengono poste fin tanto che un'egemonia politica tenga. Chiamo queste domande *questioni di (s)fondo*. La grafia che uso vuole ricordare la parola "sfondare" implicita nella parola "sfondo": le questioni di (s)fondo *sfondano* non solamente il *quadro istituzionale* del conflitto che deve essere, di conseguenza, reso più inclusivo; sfondano anche le basi dell'egemonia, la svuotano, apprendo la via ad un egemonia alternativa. Le proposte politiche formulate in risposta alle questioni di (s)fondo sollevate nello spazio pubblico trascendono la competizione tra i partiti politici imponendo una ri-definizione della relazione tra la società civile e il sistema politico.

In ogni società l'accesso alle *questioni di (s)fondo* è soggetto a restrizioni, autorizzazioni e censure da parte dei poteri egemonici; le occasioni di sollevare tali questioni sono riservate a certi gruppi o istituzioni, ammesse solamente in certi momenti, in certi luoghi e con modalità prescritte. In ogni società vi sono luoghi ed occasioni preposte alla sollevazione delle questioni di (s)fondo, ad esempio le università o le chiese, ma spesso mosse da un'urgenza particolare fuoriescono da questi luoghi controllabili provocando conflitti estesi e radicali, come ad esempio le rivolte giovanili negli anni Sessanta, la lotta per i diritti degli afro-americani negli anni cinquanta in USA, gli antagonismi di classe in Italia negli anni Settanta sfociati nel terrorismo o le contestazioni culturali della società borghese com'era il movimento surrealista negli anni Venti e Trenta e l'esistenzialismo negli anni Cinquanta e Sessanta.

Lo strumento più efficace per impedire che certe questioni vengano poste è il controllo della *oggettività* che svolge un ruolo centrale nello spazio pubblico degli Stati industriali. L'oggettività considerata una norma per rappresentare la realtà significa semplicemente che viene accordato un privilegio istituzionale nel definire la realtà alla "scienza" ed alle sue pratiche costitutive come ad esempio il calcolo, la misurazione, l'esperimento in laboratorio, la classificazione ecc.; nel concetto "scienza" includiamo anche le scienze umane inquadrate nel sistema universitario. La rappresentazione oggettiva della realtà, imposta mediante il controllo dei meccanismi di distribuzione sociale della conoscenza nella società, é il presupposto della crescita economica e questa è l'unica fonte di legittimità nella società industriale democratica – la promessa del benessere ulteriore. Le grandi contestazioni delle egemonie politiche svuotate cominciano sempre con la rivolta collettiva contro l'oggettività, ovvero contro il privilegio che le classi dominanti pretendono di conferire, nello spazio pubblico, alle rappresentazioni della realtà costruite dagli specialisti e imposte come punto di partenza vincolante di ogni discorso razionale.

Le *questioni di (s)fondo* creano i *campi politici* che sono delle tensioni che sorgono come conseguenza del fatto che un gruppo riesce a trovare le parole per porre "le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercitava l'egemonia politica", ovvero le "domande che non si hanno da fare se si vuole rimanere uno di noi". Le questioni di (s)fondo mettono in dubbio

l'universalità degli interessi del gruppo dominante - "sono interessi particolari, egoistici, di classe", dicono i critici, la loro pretesa universalità non è che una copertura ideologica. Alla celebre frase di Marx secondo cui "le idee dominanti di un'epoca sono sempre soltanto le idee della classe dominante" bisogna aggiungere una piccola postilla: riconoscere *quali idee dominanti* sono le idee di *quale* classe dominante e perché *sono* dominanti è il risultato di un lungo e conflittuale processo di interpretazione e di lotta per l'emancipazione dalla falsa coscienza di un'epoca, non una verità evidente ed immediatamente accessibile per tutti.

Il concetto di egemonia è strettamente legato al concetto di *interpretazione* e di *comprensione*. Le egemonie emergono, si affermano, si impongono ed infine si svuotano, a volte repentinamente. Bisogna comprenderne le ragioni. Un politico deve cercare di comprendere le ragioni per le quali un'egemonia si è affermata ed anche le ragioni del suo improvviso esaurirsi per cui può essere sfidata per cercare di instaurarne un'alternativa.

Che cosa vuol dire "comprendere"?

"La gente vuole capire" dicono spesso i politici o i giornalisti e fanno circolare i propri discorsi per soddisfare quel bisogno. Che cosa significa realmente "il bisogno di capire" che i politici attribuiscono alla gente e che effettivamente diventa, in certe situazioni, impellente in tutta la società o in quella sua parte che soffre di un disagio particolare?

Esiste un'immagine ingenua, giornalistica del capire che è una specie di ideologia del capire, una sua superficie - ad esempio questa:

> "Cercare di capire significa, innanzi tutto, osservare un fenomeno, spiegarlo, collegarne le variabili, organizzare le idee in proposito... Da David Hume a Raymond Aron, la cultura per capire raccomanda di tenere separati i giudizi di fatto, dimostrabili, da quelli di valore, che non lo sono" (Piero Ostellino, *Corriere della Sera,* 15/11/2001).

Siamo comunque capaci di tenere separati i giudizi di fatto da quelli di valore? Già questa separazione è in realtà un valore che richiede certe pratiche come ad esempio misurare, comparare, controllare gli effetti a lungo termine di un'azione, costituire le scale, gerarchie, distinzioni; queste pratiche dovrebbero essere "tenute distinte" da altre pratiche di cui consta la valutazione ovvero i "giudizi di valore". L'autore parla nella sua riflessione delle ideologie e degli atteggiamenti della sinistra italiana - che cosa vuol dire "osservare," in questo caso, da quali pratiche sono costituite "le osservazioni della sinistra italiana", non si tratta forse di un fenomeno costruito già da osservazioni altrui? Le ideologie della sinistra italiana devono essere anzitutto riconosciute o imposte come un fenomeno che vale la pena di osservare, che è rilevante e la rilevanza è un giudizio di valore, non di fatto.

Chiamiamo "humanities" o "scienze umane" le discipline che cercano di comprendere in modo sistematico le ragioni per le quali le egemonie si svuotano o affermano. "Comprendere", ha scritto Gadamer, "significa essere in grado di interpretare una frase o un comportamento come risposta ad una domanda". Il senso di un'azione o di un'idea è dato dal fatto che l'abbiamo costituita in risposta alla domanda che ci rivolge una situazione problematica. Ogni tentativo di interpretare una situazione o un'azione per comprenderla presuppone che riusciamo ad esplicitare, o "rendere visibile," la "domanda" da cui l'attore è investito e a cui cerca di rispondere mediante le sue idee e le azioni che ne conseguono. Rendere esplicita la domanda cui rispondiamo mediante le nostre azioni ed idee richiede il coraggio e la capacità di sfidare i punti di vista egemonici e gli stereotipi intensamente condivisi, il distacco ironico dall'ovvio. Richiede *spaesamento* nella propria cultura, che costituisce il fondamento di ogni critica mossa a se stesso, di quella "arte dell'interpretazione" che è una delle radici dell'Occidente.

“Essi sono diventati delle maschere”

Nel 1975 Pierpaolo Pasolini pubblica sul *Corriere della Sera* un articolo dal titolo “Il vuoto di potere in Italia”. La scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana, avvenuta nei primi anni Settanta a causa dell’inquinamento, è per Pasolini la metafora di una mutazione politico-economica epocale, che ha messo totalmente fuori gioco l’egemonia politica della borghesia nazionale, incentrata sulla “centralità della Democrazia cristiana”:

> “Dopo la scomparsa delle lucciole i valori nazionalizzati … del vecchio universo agricolo e paleocapitalistico, di colpo non contano più. Chiesa, patria, famiglia, obbedienza, ordine, risparmio, moralità non contano più… A sostituirli sono i valori di un nuovo tipo di civiltà, totalmente altra rispetto alla civiltà contadina e paleoindustriale… Tutti i miei lettori si saranno certamente accorti del cambiamento dei potenti democristiani: ..essi sono diventati delle maschere…sono certo che, a sollevare queste maschere... ci sarebbe il nulla, il vuoto. La spiegazione è semplice: oggi in realtà in Italia c’è un drammatico vuoto di potere. ...un vuoto di potere in sé…Essi si erano illusi di poter contare in eterno…e non vedevano che il potere, che essi stessi continuavano a detenere e gestire, già manovrava per gettare la base di eserciti nuovi in quanto transnazionali, quasi polizie tecnocratiche…Non si sono accorti che esso era altro: incommensurabile non solo a loro ma a tutta una forma di civiltà” (*Corriera della Sera*, 1. 2. 1975).

Agli occhi di Pasolini la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana è un sintomo premonitore del processo di *tecnocratizzazione* planetaria della politica. Attraverso questo processo s‘afferma un’egemonia politico-economica di tipo radicalmente nuovo: un *tecno-bio-potere* in totale rottura con i vecchi universi di valore, intrisi di nazionalismo e di valori religiosi, essenzialmente „paternalisti e patriarcali“. Questa mutazione “incommensurabile”, questa *ipermodernizzazione* guidata da un’*iperborghesia a-nazionale,* genera agli occhi di Pasolini un nuovo tipo di potere, fondato sulla conoscenza specializzata controllata da potenti *lobbies* finanziarie internazionali, sempre più capaci di determinare le politiche pubbliche; questo nuovo potere promuove una crescita industriale non più governabile dallo Stato *nazionale* democratico nelle sue diverse versioni e nemmeno da una borghesia nazionale, rappresentativa di un’egemonia culturale e politica, fondata ancora sulla fiducia illuminista nella‘universalità della ragione e nei valori democratici.

Pasolini riconobbe allora, nel lontano 1975, i prodromi dell’incombente globalizzazione, di un processo che cominciava a provocare dappertutto, ma in Italia in modo più visibile, la crisi irreversibile degli Stati nazionali “come luoghi propri della politica”. Il blocco storico nazionale, formatosi nel secondo dopoguerra in continuità con i valori del fascismo, ha perso negli anni Settanta la direzione della società, la capacità di imporre i propri interessi come interessi universali della nazione. La sua egemonia si dissolve “nei fatti”, per sopravvivere solamente come un teatrino locale, senza alcuna rilevanza politica reale.

La parola “omologazione” che, assieme all’espressione “transumanar ed organizzar”, ha avuto una grande risonanza in Italia negli anni Settanta, esprime bene l’idea che è ora tutta la tradizione politica occidentale ad essere superata. La civiltà formatasi sull’eredità greca e romana, attraverso il Cristianesimo, l’Illuminismo borghese, la rivoluzione industriale, il mercato libero che allocca le risorse razionalmente mediante *voluntary exchange* tra un’infinità di partecipanti, la società del benessere basata sulla promozione dei consumi di massa, la democrazia sociale incarnata nello stato assistenziale, la società socialista e l’economia pianificata - tutto questo è ormai inattuale, irrimediabilmente svuotato.

Secondo la severa diagnosi di Pasolini, *questo* vuoto di direzione politica è un evento politico radicalmente nuovo, la cui novità consiste proprio nel fatto di non poter essere superato dall’imporsi, nel processo politico basato sull’alternanza, di un’egemonia *politica* alternativa, capace di rilevare il posto del vecchio blocco storico nella Città del Comando. E’ entrato, infatti, in crisi lo stesso processo socio-culturale in cui le proposte politiche alternative, legittime e razionali,

potrebbero affatto formarsi. E' entrata in crisi la politica come tale. La nuova classe alla direzione della Città del Comando è estranea alla tradizione politica dell'Occidente.

La Città del comando: egemonie e blocchi storici

Pasolini s'ispira nelle sue considerazioni alla concezione gramsciana di egemonia. Il cambiamento rivoluzionario arriva sempre, secondo Gramsci, quando nella società, a un certo punto, si è creato un "intollerabile vuoto di direzione" – questa è una "legge della Storia". Il vuoto di potere che si è creato dopo la scomparsa delle lucciole, è però incomparabile con i vuoti di potere che conosciamo dai manuali di storia; è più minaccioso perché non vi è alcuna egemonia politica e culturale alternativa in gestazione. La politica *come tale*, in tutte le sue espressioni storiche, è sorpassata da forze "incommensurabili", foriere di un futuro "senza particolarismi e diversità di culture, perfettamente omologato" che agli ultimi depositari "di una visione molteplice, magmatica, religiosa e razionale della vita" appare come un "mondo di morte".

Gramsci ha introdotto il concetto di "egemonia" per opporsi alla concezione marxista semplificata ed unilaterale di dominio di classe. La supremazia di una classe sulle altre non può essere ridotta a mera coercizione, esercitata mediante la conquista del potere statale. L'egemonia presuppone una capacità di direzione della società (*egemonia* dal greco *hégemonía* 'comando' che deriva, a sua volta, dall'*egesthai* = "essere guida"), fondata sulla coincidenza effettiva degli interessi della classe dominante con i bisogni collettivi più importanti nella società. Ogni egemonia storicamente efficace deve essere sostenuta da un blocco storico, vale a dire da un sistema di alleanze sociali, unite da una cultura comune e da un'ideologia condivisa (cf. Pellicani (1976, 17). Ogni blocco storico è sempre un fenomeno insieme sociale, morale e politico.

Il mutamento rivoluzionario del sistema è possibile solamente a condizione che si sia creato un *vuoto di direzione* insopportabile: "c'è una classe che controlla la Città del Comando e le connesse risorse economiche, ma non sa dirigere e perciò ha perso il consenso e la fedeltà delle classi subalterne; e, contemporaneamente, c'è una classe che dirige di fatto la società, ma non ha gli strumenti del dominio poiché è esclusa dalla Città del Comando. Alla lunga, questa seconda classe prevarrà (cf. Pellicani, 1976, 18). Ogni rapporto egemonico è necessariamente un rapporto *pedagogico* che porta alla ri-socializzazione delle masse sotto la guida del partito (in senso vasto) che ha conquistato l'egemonia (cf. Pellicani 1976, 32).

Nelle sue riflessioni su Machiavelli e machiavellismo Gramsci definisce il momento di passaggio dalla lotta di un gruppo per la difesa dei propri interessi economici corporativi alla lotta "schiettamente politica" in questo modo:

> "(*il momento è quello*) in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano "partito", vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le questioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano universale e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati. Lo Stato è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso, ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di un'espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie nazionali, cioè il gruppo dominante viene coordinato concretamente con gli interessi generali dei gruppi subordinati e la vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo

dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al gretto interesse economico-corporativo…" (Gramsci 1992, 39- 40).

Possiamo ora definire il concetto di *egemonia* come *capacità di una classe, di un gruppo o di un movimento di rendere più inclusivo il quadro istituzionale di un conflitto*. La formula "in senso più inclusivo" significa che il conflitto tra gli attori sociali è ridefinito in termini utilitaristici, non assoluti, per cui produrrà vincitori e perdenti marginali, non totali. Così i dissidi sui valori ultimi si trasformano in disaccordi sulle misure da prendere che sono risolvibili mediante compromessi utilitaristici; dalla visione rivoluzionaria della politica si passa così al riformismo, alla ricerca del compromesso razionale tra le parti in conflitto. E' questo che Gramsci indica con la formula "far valere i propri interessi come interessi di tutti" che è il nucleo della "capacità di direzione della società" di una classe.

Felipe Gonzales, ex-presidente del Consiglio spagnolo, scrive nella sua riflessione sul passaggio dalla dittatura franchista alla democrazia: "Le famose questioni fondamentali – quella sociale, quella militare, quella religiosa e quella territoriale – hanno avuto risposte soddisfacenti abbastanza da essere utili a tutti, senza che nessuno si sia sentito radicalmente escluso oppure padrone della situazione" (*La Repubblica* 23/11/2005). La capacità di tenere le "questioni fondamentali" in questo quadro in cui "nessuno si sente escluso oppure padrone della situazione" riassume perfettamente ciò che indichiamo con la formula "capacità di direzione della società" di una classe.

Ora una pretesa all'universalità, alla validità vincolante oggettiva delle proprie versioni del mondo è implicita in ogni versione del mondo espressa nello spazio pubblico. Il cardinale Ruini dice ad esempio (*Corriere della Sera*, 4/3/2007): "Se noi cristiani ci rassegniamo ad essere una subcultura, in un mondo che guarda dai tetti in giù, niente potrà salvarci." Questa formulazione equivale ad un'esplicita incitazione ad imporre alla cultura italiana i propri dogmi come valori universali, ovvero a combattere per conquistare l'egemonia.

L'egemonia politica significa essenzialmente essere in grado di controllare il confine tra l'universalismo e il particolarismo, tra l'oggettività e la soggettività, tra la neutralità e la parzialità, tra l'eticità e l'utilità. Su queste grandi differenze sono imperniate le differenze subordinate come ad esempio quella tra la descrizione e la valutazione, tra l'etica e l'economia, tra i valori ed gli interessi. L'egemonia significa che un gruppo incarna e rappresenta il polo legittimante di queste dicotomie ovvero incarna l'universalismo, l'oggettività, la neutralità, la descrizione, i valori, l'etica.

I valori non valgono mai universalmente, nessuna descrizione del mondo è priva dell'elemento di valutazione, nessun valore sia del tutto emancipato dagli interessi. Ciò che in una società consideriamo oggettivo o etico è in realtà l'effetto di egemonia di una classe. Chiamiamo dunque il polo "positivo" della dicotomia "effetti politici dell'egemonia" e questi consistono principalmente nella legittimazione dei fini di governo di una classe.

I conflitti all'interno di un'egemonia li chiameremo "disaccordi"; si tratta di conflitti che contengono in sé implicitamente n accordo sulla soluzione – attraverso un'osservazione più oggettiva, un atteggiamento più neutrale, l'introduzione delle leggi più universali.

I disaccordi sono conflitti sul "più o meno", non sul "sì o no", e, di conseguenza, possono essere risolti:

(i) attraverso il ricorso alla documentazione più precisa sulla cui metodologia le parti in conflitto concordano (*più oggettività*);

(ii) attraverso giudizi più imparziali e disinteressati (*più neutralità*);

(iii) attraverso il riferimento a valori più inclusivi (*più universalità*).

Supponiamo, ad esempio, che la posta in gioco del disaccordo siano gli effetti della diminuzione delle tasse o della diminuzione dell'età pensionabile sul bilancio statale. Se le parti in

disaccordo concordano sulla definizione della parola "tasse" o "età pensionabile" e sui metodi di misurazione delle quantità in gioco, se sono in grado di quantificare i vantaggi ricavabili da questi provvedimenti, sono pure capaci di risolvere questo conflitto mediante una disamina più attenta dei fatti e una misurazione più precisa delle quantità in gioco.

Ogni problema può in qualsiasi momento *ridiventare* un dissidio, questa possibilità forma uno sfondo ineliminabile della politica. Ritrasformare alcuni disaccordi in dissidi sui valori assoluti ed incompatibili è la sostanza di quella strategia politica che chiamiamo "estremizzazione di un problema". I problemi come disoccupazione, stato sociale, articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori, aborto, uguaglianza tra le razze ed molti altri ancora possono essere in alcune circostanze intenzionalmente estremizzati da alcune forze politiche (ad esempio sindacati) e trasformati in dissidi o "controversie" nel senso di non ammettere più soluzioni basate sul "più o meno", ma solamente sul "sì o no".

Quando l'opposizione vuole una diminuzione forte delle tasse e il governo una diminuzione moderata, il conflitto consiste nel cercare un compromesso tra le parti incentrato sul "più o meno"; se invece il disaccordo cresce fino a diventare un dissidio sui valori fondamentali - come è la dignità dei cittadini, la libertà d'opinione, i diritti costituzionali, i diritti umani, la discriminazione razziale o religiosa - non è più possibile alcun compromesso. La soluzione può essere solamente un "sì" o un "no".

La dicotomia dissidi - disaccordi come caratteristica costitutiva dello spazio pubblico democratico rimanda alle dicotomie di tipo *movimento – partito*, *legittimità – legalità*, *nazione – stato*, che sono tutte forme della dicotomia portante *valori - istituzioni*. Il sociologo ungherese Hegedüs ha introdotto, analizzando i movimenti dissidenti all'interno dello Stato socialista, la formula "definizione apologetica dell'ordine sociale". Ha voluto indicare con questa formula quella concezione di un sistema politico che esige da tutti i cittadini di far coincidere la *legittimità* con la *legalità*, il *movimento* con il *partito*, la *nazione* con lo *Stato*, ovvero non ammettere alcuna tensione tra questi due poli del sistema. La definizione apologetica di un sistema riduce i valori cui si richiama alle istituzioni che ha costruito in nome di questi valori; il governo pretende di essere l'unico *inveramento* storico di questi valori (ad esempio del socialismo o della democrazia), la loro unica legittima realizzazione nella storia.

Quando la definizione apologetica dell'ordine sociale acquista l'egemonia nella società come sta avvenendo negli USA di Bush, lo spazio pubblico si svuota e perde la sua funzione fondamentale, quella, cioè, di essere il luogo in cui si esplica la tensione tra le istituzioni e i valori, tra la legittimità e la legalità, tra i valori della minoranza e quelli della maggioranza. La parola "totalitarismo" indica un ordine politico basato sulla definizione apologetica delle proprie istituzioni.

Le egemonie politiche negli Stati nazionali industriali: governare le fratture dell'industrializzazione

Le egemonie politiche negli stati nazionali *moderni*, ovvero industriali e democratici, sono diventate forti e stabili nella misura in cui le classi che aspiravano alla direzione della società – ad essere "la forza motrice di un'espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie nazionali" come ha scritto Gramsci - si sono mostrate efficienti nel dare soluzioni durature e condivise a queste cinque crisi:

In primo luogo, le classi che aspirano alla direzione della società debbono essere in grado di sanare le fratture più gravi che l'industrializzazione e la modernizzazione ha prodotto all'interno dello Stato nazionale industriale; si tratta anzitutto delle fratture tra centro-periferia, stato-chiesa, urbano-rurale, operai-proprietari, internazionale-nazionale (cf. Rokkan, 1982, 166-229). Queste non sono state solamente le poste in gioco nelle competizioni tra i partiti politici principali; sono state anche grandi temi della letteratura nazionale, dei grandi movimenti d'opinione costitutivi di una

nazione. Il conflitto scoppiato nell'ottobre 2003 attorno all'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle scuole pubbliche italiane, imposta dal concordato compreso nei Patti Lateranensi firmati nel 1929 da Mussolini e dal cardinale Gasparri, ma abolita esplicitamente dal nuovo concordato firmato tra il primo ministro Craxi e il cardinale Casaroli nel 1984, dimostra quale deficit di modernità dello Stato condiziona tuttora il sistema politico italiano, visto che lo scontro sull'esposizione obbligatoria del Crocifisso è uno scontro sull'uso privilegiato dello Stato da parte di una minoranza religiosa come tempo fa il cardinale Ruini definì i "veri cattolici" nell'Italia consumistica di oggi.

In un senso più generale si può dire che l'industrializzazione apre una frattura radicale tra l'individuo libero di scegliere tra un numero crescente di alternative secondo la propria volontà arbitraria ed i vincoli di solidarietà che legandolo alla comunità d'appartenenza limitano la sua libertà di scelta.

In secondo luogo, la classe egemonica deve riuscire a promuovere la formazione di uno spazio pubblico produttivo, dove produttività indica, anzitutto, la capacità di mediare tra le istanze "apocalittiche" (sì o no, la vita o la morte) e le istanze "utilitaristiche" (più o meno, meglio - peggio), ovvero capace di trasformare i *dissidi* (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in *disaccordi* (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici). In uno spazio pubblico produttivo, i dissidi si trasformano in misura rilevante in meri disaccordi in virtù delle soluzioni politiche proposte a suo tempo dei protagonisti della scienza politica (pensiamo ad esempio alla Costituzione in Italia, al referendum sulla repubblica ecc.). Una soluzione è *politica* nella misura in cui ridefinisce il quadro della lotta politica in senso più inclusivo di modo che i dissidenti debbano riconoscere di condividere qualcosa: ad esempio il conflitto tra il lavoro e il capitale è mero disaccordo rispetto al valore superiore che è la democrazia che le parti configgenti ora condividono.

La memoria collettiva dei dissidi è una fonte essenziale della legittimità del potere politico; la possibilità che il potere moderno venga esercitato con il consenso razionale e volontario di coloro che ne sono destinatari dipende dalla dialettica tra i dissidi e i disaccordi, tra la memoria della lotta tra le istanze inconciliabili e l'accettazione della soluzione politica che invece conciliava le istanze in lotta all'interno di un quadro istituzionale più inclusivo come era ad esempio la democrazia sociale rappresentata dallo Stato sociale, dalla solidarietà sociali, dai diritti sociali.

La produttività dello spazio pubblico include nelle società industriali di massa anche la capacità di mediare tra la cultura di elite e quella di massa, che è garantita dei processi di volgarizzazione, divulgazione e traduzione.

In terzo luogo, la classe che aspira all'egemonia politica deve riuscire a costruire uno stato sociale sufficientemente efficace da conciliare l'orientamento predominante all'innovazione, con la ricerca della stabilità che caratterizza la vita individuale ed associata; i processi di mutamento promossi dal mercato delle merci ma anche dallo spazio pubblico in generale e dalle istituzioni culturali – università, arte, mode – in particolare sono una dimensione fondante della società moderna ma debbono essere compensati dallo Stato sociale altrimenti diventano distruttivi per la società nel suo complesso. L'espressione "Stato sociale" non indica solamente l'insieme di istituzioni di sostegno ai deboli, ma tutte le questioni legate alla qualità della vita nella società tecnologica ad alto tasso di mutamento; Germani (1971) definisce il mutamento istituzionalizzato – ovvero razionalmente governato - come uno degli aspetti costitutivi della modernità, ma fino a che punto è il mutamento continuo promosso dal mercato e da istituzioni simili compatibile con la struttura dell'esistenza, con l'orientamento alla stabilità che appartiene alla vita associata? In ogni caso se consideriamo l'innovazione un bene collettivo, dobbiamo considerare anche come un dovere morale garantire la sopravvivenza di coloro i cui progetti sono falliti perché senza la loro partecipazione al gioco l'innovazione non si sarebbe realizzata.

In quarto luogo, i gruppi che aspirano all'egemonia debbono riuscire a governare la postindustrializzazione della società, cioè, l'uscita della società dallo Stato industriale verso un sistema postindustriale (postfordista, postmoderno) basato sulla produzione delle conoscenze e la loro accessibilità di massa, sulla flessibilità a tutti i livelli e su investimenti massicci nel capitale

umano. Il problema centrale per il potere politico moderno è in questa fase la resistenza delle istituzioni obsolete, basate sulla gerarchia e controllate dalle forze interessate alla rigidità proprie dello Stato industriale della vecchia (o prima) modernità: la globalizzazione come espansione del mercato e la diffusione delle innovazioni è ancora una fase della postindustrializzazione.

In quinto luogo, i governi debbono riuscire a risolvere le tensioni, contraddizioni e crisi di incompatibilità, che sono tipiche delle società ad alta differenziazione funzionale; la crescente autonomizzazione dei codici di riferimento dei diversi settori differenziati e, anzitutto, la loro competizione per acquisire l'egemonia nella società, debbono essere "governati", ovvero limitati attraverso l'imposizione di un modello culturale rappresentativo della maggioranza rilevante di cittadini. La formula "società del rischio" si riferisce alla società il cui problema più urgente è quello di controllare l'incertezza, generata dalla complessità dell'ambiente tecnologico e dai costi nascosti della crescita economica - i rischi ambientali e la crisi ecologica in generale.

Possiamo riassumere la storia delle egemonie moderne in questa formula: esse traggono la loro legittimità dal successo che le loro proposte hanno avuto, agli occhi della maggioranza, nel processo di ricostruzione dell'ordine sociale messo in crisi e frantumato dal processo di industrializzazione. Le egemonie incapaci di dare una risposta a questa questione si svuotano, diventano *inattuali*.

Le parole per *non dirlo*: come si nasconde il vuoto di potere

Un sintomo importante dello svuotamento della vecchia egemonia democristiana avvenuto in Italia degli anni Settanta, della dissoluzione repentina del suo contenuto sociale, il segno più profondo del suo "essere ormai campato in aria", era il veloce mutamento del lessico politico: la parola troppo univoca "potere" veniva ad esempio sostituita, a tutti i livelli e in tutti i luoghi, dalla parola neutrale "gestione" ("l'utero è mio e lo gestisco io" – gridavano, ad esempio, le femministe di allora nelle strade di Milano, ma prevalevano gli usi meno radicali di questa parola, ad esempio, "gestire le contraddizioni del sistema").

Prepotentemente entravano nel lessico politico le parole sgrammaticate come "agibilità", non nel senso corretto di "autorizzazione a funzionare rilasciata dalle autorità competenti ai gestori di un edificio pubblico", ma in quello nuovo di "possibilità da realizzare". Le parole come "struttura", "valenza", "esigibilità" ecc., che tutte manifestano, seppur a livello di superficie, il bisogno di rinnovare la politica rendendola più scientifica, più consona "all'agibilità delle strutture", invadevano rapidamente lo spazio pubblico.

F. D. Marengo (1975, 111 -146) ha analizzato i discorsi politici degli anni Settanta, per individuare gli artifici verbali usati più spesso "dai giocatori politici" per costruire la "sfera della finzione", ovvero la copertura ideologica della vera posta in gioco nelle competizioni politiche. Ha trovato le seguenti parole-chiave:

cartello: indica un accordo tra i *leaders* e diversi gruppi che mira a regolare, nell'interesse reciproco, la competizione tra loro;

copertura: ad esempio *a destra* indica una operazione effettuata a fini di difesa preventiva contro le accuse di aver alleati pericolosi e destabilizzanti;

equilibrio: studiare e formare *equilibri* sono operazioni che sembrano richiedere grande abilità nobilitando gli accordi sulle spartizioni d'influenza su cui invece si basa quest'attività in realtà – ad esempio la frase "raggiungere un nuovo e più soddisfacente equilibrio senza mettere in crisi i capisaldi del vecchio equilibrio" indica il passaggio dall'equilibrio centrista a quello di centro-sinistra;

formula: ad esempio "formula di maggioranza" oppure "di centro-sinistra" per nobilitare la più realistica espressione "piano di divisione del potere";

gestione: la parola indica implicitamente che vi è un limite al potere dovuto al fatto che si agisce in rappresentanza degli interessi altrui e sulla base di competenze specifiche;

involuzione: il comportamento dei partiti politici miope ed in aperto contrasto con i principi da questi professati, lesivo inoltre della funzionalità del sistema politico nel suo complesso –

“involuzione di certi partiti causa le crisi governative”;
organico: indica un equilibrio o una formula di governo tra i partiti, tenuti insieme non da interessi opportunistici e utilitaristici, ma da convergenze durature sul piano storico e su quello dei valori;
polivalenza: associato spesso alla parola *genericità* viene esecrato da molti come peccato capitale della politica – ad esempio: “è necessario non creare confusione con formule polivalenti” oppure “prevale non solo incertezza sui nomi, ma indeterminatezza e polivalenza sul significato politico delle designazioni”;
strutture: la parola nobilita, in quanto garanzia di stabilità della formula di governo, la distribuzione degli incarichi, per cui questi possono essere eventualmente ridistribuiti, ma sempre nel rispetto delle strutture e soprattutto “limitando la diversità di strutture tra partito e governo”.

Proviamo a pensare su quante parole oggi in circolazione hanno la stessa funzione di nascondere il vuoto di potere, di camuffare l’assenza di un programma politico, di mascherare non - trasparenza delle scelte politiche decisive – ad esempio l’uso della parola “diritti umani” per giustificare l’invasione dei paesi stranieri e guerre preventive.

Analizzando l'uso di queste parole, i loro intrecci ed il loro valore nella costruzione delle sfere della finzione capaci di coprire efficacemente il vuoto di potere manifestatosi in Italia in quegli anni, in particolare gli accordi sotterranei tra gli attori politici che soppiantavano dappertutto la competizione politica trasparente, comprendiamo le tensioni e le polarizzazioni politiche di allora. L'egemonia politica del blocco storico postbellico si dissolveva, si rendeva necessario ridefinire in senso più inclusivo il quadro della politica italiana per passare definitivamente dal centrismo al centro-sinistra, al compromesso storico e, infine, alla democrazia compiuta dell'alternanza.

E le parole per dirlo: “la Terra è malata”

Per dare una fondazione politica alle cause verdi nasce un lessico ecologico e questo è un buon esempio del processo contrario. La crisi ecologica genera nuove questioni di (s)fondo e apre nuove possibilità d’azione politica; si crea un campo politico nuovo cui la vecchia egemonia politica fatica ad adattarsi. Nuovi settori della vita, prima considerati apolitici, ora si politicizzano prepotentemente trasformando “normali disaccordi” di ieri in “dissidi politici” di oggi.

> “La rapida mutazione culturale ecologico-ambientalista segnala senza dubbio l'emergenza di una "questione" nuova. Nuova, occorrerà non dimenticare, per la coscienza di noi appartenenti alla benestante *tribù occidentale,* poiché per quanti abitano le altre tribù del mondo la questione, per lo più, non si pone, ovvero si pone prevalentemente di riflesso, come conseguenza, nel bene e nel male, delle contagiose inquietudini "occidentali". Si tratta di una "questione" - un affollarsi inatteso di domande nuove - avvertita più o meno oscuramente attraverso gli esigenti sensori del nostro immaginario, ma che i nostri linguaggi "parlati" non riuscivano, verosimilmente, ad esprimere con le parole di cui dispo-nevano in precedenza… Non avevamo *le parole per dirlo:* le *parole-guida,* Ed ecco allora prender corpo, … le nuove parole-guida, fino ad allora custodite da pochi, le parole alle quali abbiamo socialmente affidato il compito di rendere "sensato", potremmo dire meno insostenibile, il disagio di quel nostro esigente immaginario: *ambiente, ecosistema,* appunto, sopra tutte. Nel pronunciarle, proviamo quel sentimento di ampia consensualità che conferisce stabilità alle nostre percezioni e alle nostre conversazioni quotidiane” (Manghi, 2000, 30-31).

Questa citazione mette in luce il fatto che tutte le scoperte scientifiche e tutte le competenze prodotte nell’ambito delle società a differenziazione funzionale avanzata, sono le poste in gioco di una negoziazione sociale, guidata dal senso d’attualità. Il regime di negoziazione ristretto come è quello della scienza, tende a ripulire la “conoscenza” da questo vincolo all’attualità, per poter presentarla come “oggettiva”, indipendente dalle questioni di (s)fondo attuali che s’impongono nello spazio pubblico. La pretesa di essere in possesso di conoscenze oggettive

svincolate dall'attualità è naturalmente una pretesa ideologica: ogni concetto è necessariamente vincolato all'attualità, deriva il suo peso politico dalla funzione che assume nel governo della differenza tra il futuro e il passato.

Nello spazio pubblico delle società industriali avanzate emerge ad esempio questa questione di (s)fondo: come conciliare la crescente *fattibilità* tecnica di tante scelte possibili con la sempre più incerta *sostenibilità* morale, biologica, esistenziale, sociale di queste scelte? Il numero sempre crescente di scelte è tecnicamente realizzabile, ma non sostenibile dal punto di vista ambientale, biosociale, psicologico. Questo è il campo politico più urgente, dove si politicizzano radicalmente parole, immagini, discorsi, riferimenti che prima appartenevano ad una sfera considerata *apolitica* o meglio *prepolitica*.

Dal momento che le *metanarrazioni* della modernità (o ciò che possiamo chiamare "tradizione moderna", ad esempio il mito del progresso) non offrono più alcun criterio efficace per orientare il potere di scelta degli individui nell'ambiente tecnologico complesso, la tensione tra la *fattibilità* e la *sostenibilità* non è risolvibile attraverso modelli di razionalità della prima modernità. La prima modernità aspirava infatti a controllare l'ambiente in base a previsioni certe, noi dobbiamo limitarci invece a definire, mediante delibere consensuali e negoziate, le probabili soglie di sostenibilità delle scelte rischiose, foriere di conseguenze imprevedibili.

I rischi di una crescita insostenibile coinvolgono miliardi di persone - pensiamo ad esempio all'inquinamento delle risorse primarie come acqua o alle conseguenze ingovernabili dei cambiamenti climatici antropogeni come sono ad esempio le desertificazioni di molte regioni della Terra. Ecco ad esempio la prima pagina del *Corriere della Sera* (14/10/04), di un giornale sicuramente conformista verso il modello di crescita economica, attualmente egemonico nelle società industriali. Sotto la fotografia dell'inquinamento del nostro pianeta troviamo questo commento:

> "In un 'immagine sola tutto l'inquinamento del pianeta. Una foto impressionante. Tante macchie rosso fuoco: è lì che la Terra è malata. E la malattia coincide con le regioni più industrializzate del mondo. C'è anche la Pianura Padana. Non è una sorpresa, lo sapevamo da tempo.
>
> Lo sviluppo industriale, la crescita della popolazione, il sempre più intenso uso dei mezzi di trasporto, generano gas che finiscono nell'atmosfèra, deteriorandola inesorabilmente. La fotografia raccolta dal satellite Envisat dell'agenzia spaziale europea ci mostra la distribuzione e1a concentrazione del biossido di azoto secondo un valore medio uscito dalla continua osservazione condotta nelle ultime due stagioni invernali e durante l'estate. Questo gas è generato dai processi di combustione e quindi scaturisce dalle attività industriali, dai motori delle automobili, dalle centrali che producono energia.
>
> Le maggiori concentrazioni di biossido di carbonio si trovano sulla Valle padana, nell'Europa settentrionale, sulla costa est degli Stati Uniti, in Sudafrica e nella estesa regione asiatica che comprende, oltre la Cina anche il Giappone e la Corea. Tutte zone dove lo sviluppo dell'attività umana è sempre più intenso… Intanto per contrastare il problema bisogna agire sul controllo delle emissioni nocive riducendole. Non c'è altra Via. La mappa compilata con l'osservazione spaziale dimostra chiaramente che le aree più evolute della Terra soffrono tutte dello stesso male ambientale. E insieme devono convincersi della necessità di trovare un rimedio efficace, al di là delle molte parole spese inutilmente nelle periodiche assemblee mondiali."

Questa informazione apre una questione di (s)fondo che investe tutto il modello culturale, cui attinge la sua legittimità l'egemonia politica fondata sulla promozione della crescita della produzione e della consumazione delle merci, considerata oggi da tutti i governi come l'unico fine politico realistico nel senso elementare di "procurare voti ai partiti politici nella competizione elettorale". Una volta entrata nello spazio pubblico, questa questione di (s)fondo mette in crisi la religione della crescita economica che è l'ultimo grande monoteismo occidentale; per sfidare l'egemonia dei profeti della crescita i movimenti verdi devono riuscire a dare nuova attualità ed urgenza al concetto di "bene collettivo".

Le mobilitazioni ispirate a questo nuovo senso d'attualità sono le forme più importanti di ciò che Luhmann chiama "riflessione protestataria".

> "…la riflessione protestataria produce qualcosa che altrimenti non verrebbe prodotto in nessun luogo. Riprende dei temi che nessun sistema parziale (né la politica, né l'economia, né la religione, né l'educazione, né la scienza, né il diritto) riconoscerebbero come propri. Si pone trasversalmente rispetto a ciò che sulla base di un primato della differenziazione funzionale si presenta come autodescrizione all'interno dei sistemi di funzione. Non dipende nemmeno dal fatto che questa società possa essere descritta da qualche parte in modo rappresentativo e vincolante. Essa compensa dei chiari deficit di riflessione della società moderna non facendolo meglio, ma facendolo diversamente. La rapida affermazione dell'attenzione alle questioni ecologiche è dovuta a tali movimenti, come a loro si deve anche la crescente messa in discussione della fiducia nella tecnica. Si sa che oggi, in un modo o nell'altro, bisogna vivere senza molta fiducia nelle prospettive future. Una società che si descrive nella protesta di se stessa contro se stessa potrà sempre confermarlo… la sensibilità che così si produce per le conseguenze delle decisioni strutturali della società moderna e per i costi sociali di ogni legame temporale è un guadagno che non bisogna per forza giudicare in modo negativo" (Luhmann, 1996, 163).

Le informazioni sulla crescente devastazione del pianeta Terra acquistano una rilevanza politica solamente nel contesto di una "riflessione protestataria" che delegittima l'egemonia dell'*iperborghesia* multinazionale del Primo mondo e del Secondo mondo che controlla le risorse mondiali e dirige il processo di globalizzazione: nel contesto della riflessione protestataria dei movimenti verdi i loro interessi vengono ora visti non come universali, ma come egoistici, particolaristici e in qualche modo criminali.

L'egemonia di un blocco storico alternativo, più inclusivo e capace di esprimere interessi più universali, non ha ancora cominciato a formarsi. Questa è la tensione che determina il campo politico decisivo del nuovo Millennio. Come esempio di un lessico nascente che annuncia l'emergere di un'egemonia alternativa a quella propria degli stati nazionali industriali può servirci la conclusione del libro *Cosmopolis* di S. Toulmin. L'autore vi sostiene che la conseguenza principale della globalizzazione è la consapevolezza crescente del fatto che non possiamo risolvere alcun problema al di fuori del contesto storico "antropocentrico" cui rimanda.

> "Within a humanized modernity, the decontextualizing of problems so typical of High Modernity is no longer a serious option....We may temporarily.. shelve the contexts of our problems for the purposes of calculations, but, eventually, their complete resolution obliges us to put these calculations back into their larger human frame, with all its concrete features and complexities."

La globalizzazione sta trasformando il mondo in una *cosmopolis planetaria*, i cui problemi possono essere risolti solo a condizione che rendiamo visibile il quadro in cui si pongono. La difesa dell'ambiente ad esempio richiede, per opporsi alla "antropizzazione predatrice" del pianeta Terra, una problematizzazione radicale dei valori fondativi della civiltà occidentale. Per "antropizzazione predatrice" intendiamo una forma d'occupazione dell'ambiente recente, che non considera più l'ambiente come un patrimonio della specie, un ambiente dove vivere, ma come una risorsa da sfruttare a scopo finanziario. Questa forma di sfruttamento della natura si è dispiegata con la rivoluzione industriale, dapprima nelle terre lontane e vergini (o disabitate): l'America, poco popolata al tempo dell'arrivo degli europei, è stata il laboratorio di questa forma di occupazione che poi si è estesa a tutto il pianeta, ed ha ispirato l'ondata colonizzatrice dei paesi europei in Africa e nel Sud-est asiatico. L'aborigeno, il popolo originario è stato espropriato della sua terra e subordinato brutalmente alla strategia predatrice globale.

La possibilità di fermare questa predazione presuppone che si formi nello spazio pubblico delle società industriali una nuova Grande Verità Antiantropocentrica opposta alla Grande Verità Antropocentrica d'origine greco-cristiana. La formazione di questo nuovo "frame" o "un quadro

istituzionale della situazione" è già in corso e comincia a dar luogo ai dissidi più produttivi di quelli legati alla storia della prima modernità industriale.

Curzio Maltese cita (*la Repubblica* 9/4/2006) questa riflessione sulla città di Los Angeles dello scrittore italo-americano John Fante:

> "Davanti a me c'era la muta tranquillità della natura, indifferente alla grande città; oltre queste strade, attorno a queste strade, c'era il deserto che attendeva che la città morisse per ricoprirla di nuovo con la sua sabbia senza tempo. Fui soprafatto dalla consapevolezza del patetico destino dell'uomo, del terribile significato della sua presenza. Il deserto era lì come un bianco animale paziente, in attesa che gli uomini morissero e le civiltà vacillassero come fiammelle, prima di spegnersi del tutto. Intuii allora il coraggio dell'umanità e fui contento di farne parte. Il male del mondo non era più tale ma diventava ai miei occhi un mezzo indispensabile per tenere lontano il deserto".

Questo sentimento di orgoglio dei costruttori delle città, che si sentono vincitori dei deserti, è scomparso; al contrario, le città consumano la natura, minacciano la vita, è attraverso la loro crescita che il deserto si espande. Il rapporto tra la natura e il destino umano è cambiato radicalmente: gli uomini non sono più gli eroici vincitori sui deserti dalla cui indifferenza verso la vita umana si sentivano in passato mortalmente minacciati; oggi sono questi costruttori a "desertificare il mondo" asservendo la natura completamente alla fame di crescita delle grandi metropoli.

2. Che cosa è un campo politico? Che cosa è una soluzione politica?

L'essenza della politica: il cortocircuito tra l'Universale e il Particolare

Slavoj Žižek (2003, 23-29) definisce il nucleo di un "evento politico" in termini di pretesa di una parte della società priva di posto riconosciuto e stabile nella struttura sociale, dunque di "una parte senza parte" nella società, a rappresentare il Tutto, ovvero la società intera; questa aspirazione a "caricare" la propria condizione sociale con un significato universale, questa pretesa a rappresentare il Tutto è contenuta da sempre nella parola "demos" - il popolo". Il grido "noi siamo il popolo" significa "la società la rappresentiamo noi, non coloro che vi sono preposti dall'ordine poliziesco-istituzionale" - la nostra voce è la voce della società intera, della vera universalità nazionale o addirittura "umana"! La politica "implica sempre un cortocircuito tra L'Universale e il Particolare", un singolare "che appare come rappresentante dell'Universale", destabilizzando l'ordine istituzionale legittimato dalla vecchia egemonia.

> "Detto in breve: il conflitto politico definisce la tensione tra il corpo sociale strutturato, nel quale ogni parte ha un proprio posto fisso, e la parte senza parte, ce stravolge quest'ordine in nome di un vuoto principio di universalità, sulla base della…uguaglianza di principio di tutti gli uomini in quanto esseri dotati di parola. La politica, dunque, implica sempre … questa identificazione della *non-parte* con il Tutto, della parte della società senza un posto precisamente stabilito (o che non accetta il posto subordinato che le è stato assegnato) con l'Universale, è il gesto elementare della politicizzazione, quello che si può discernere in ogni grande evento democratico, alla Rivoluzione francese (nella quale il *Terzo Stato* si proclamò identico alla nazione in quanto tale contro l'aristocrazia e il clero), allo spodestamento dell'ex-socialismo europeo (nel quale ogni *forum* della dissidenza si proclamava rappresentante dell'intera società contro la *nomenklatura* del partito). Proprio in questo senso politica e democrazia sono sinonimi: lo

scopo primario di una politica antidemocratica è ed è sempre stato per definizione la politicizzazione, cioè la pretesa senza condizioni che le cose ritornino alla normalità…."(2003, 24 – 25).

La politica è un fenomeno che si manifestò per la prima volta in Grecia, quando gli appartenenti alla parte esclusa del *demos* pretendevano di essere riconosciuti all'interno della sfera pubblica a pari livello dell'oligarchia di governo e dell'aristocrazia. La politicizzazione può avere forme diverse ed investire temi diversi, il suo contenuto è comunque sempre lo stesso: gli esclusi e gli offesi si presentano come i portavoce del Tutto, dell'Umanità, dell'"Universale" contrapponendosi ai governanti come ai rappresentanti del loro "Particolare", degli interessi limitati ed egoistici. La concezione marxista della condizione operaia è un esempio storico della politicizzazione radicale di una condizione umana,in virtù della quale "la causa proletaria" diventò la più importante forma di lotta per l'emancipazione di tutto il secolo scorso.

Chiameremo "campo politico" la tensione tra l'ordine istituzionale - poliziesco e la rivendicazione di una parte della società di rappresentarla nella sua interezza. I sostenitori dello status quo, quelli, cioè che occupano un posto riconosciuto, istituzionalizzato e stabile nella struttura sociale – hanno cioè in essa "una parte", un significato da difendere, cercano di spoliticizzare le istanze aspiranti a rappresentare il Tutto, la società intera. Le strategie di *spoliticizzazione* sono tante: finanziare ad esempio una campagna denigratoria *ad personam* (Al Gore difende la causa verde ma a casa sua spreca l'energia, ha molte case e le auto potenti ecc.), presentare certe istanze come frutto di ossessioni minoritarie o di delusioni personali, accusare i gruppi che pretendono di dare un significato universale alla loro situazione esistenziale di "narcisismo intellettuale" ecc.

Il campo politico è il campo di lotta tra le retoriche di politicizzazione e quelle di politicizzazione; esso nasce dal fatto che le parole su cui si fondava l'egemonia di un blocco storico si politicizzano, ovvero vengono ora sentite come l'espressione di un ordine istituzionale poliziesco che privilegia gli interessi di una classe; le parole come "normalità, oggettività, etica" sono ora considerate non universali ma particolari, riconducibile, cioè agli interessi economici e politici di un gruppo particolare.

L'oggettività, l'universalità e l'eticità sono forme decisive della egemonia: ciascuno di questi tre significati deve essere incarnato in un gruppo particolare che fonda su di essi il proprio dominio egemonico sulla società. I gruppi che vogliono sovvertire questo dominio debbono prima creare un campo politico, ovvero politicizzare ciò che si impone come oggettivo, universale ed etico. E questo è possibile solamente attraverso una critica radicale dello status quo, attraverso un "lavoro intellettuale" che consiste nel porre le questioni di (s)fondo.

Le "grandi cause" che dominano lo spazio pubblico per decenni e che si risolvono politicamente solamente dopo un periodo di grande conflittualità (pensiamo agli anni Settanta in Italia!), indicano in genere l'irruzione nello spazio pubblico delle questioni di (s)fondo che impongono un re-inquadramento (*re-framing*) delle situazioni in cui gli attori sociali agiscono. Così comincia ad imporsi una nuova egemonia ed a formarsi un nuovo blocco storico.

Le questioni di (s)fondo assumono la forma di denuncia, di scandalo, di contestazione etica, di "affaire" o di delegittimazione radicale dei comportamenti maggioritari. La narrazione in cui si inquadra la rappresentazione della società nella sua interezza cambia radicalmente: nasce un nuovo "singolare universale" nel senso di Žižek. Finita la stagione delle denunce la competizione per il potere politico si inquadra in una nuova egemonia.

Un campo politico è creato dalle questioni di (s)fondo

Un "*campo politico*" si crea ogni volta che un gruppo trova il modo di porre le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercitava l'egemonia politica. E che le domande preventivamente censurate sono quelle che mettono in dubbio l'universalità degli interessi del

gruppo dominante: "sono interessi di classe", dicono i critici, "interessi egoistici che avvantaggiano un gruppo particolare". Abbiamo chiamato le questioni di questo genere "questioni di (s)fondo" perché sfondano il quadro istituzionalizzato della situazione trasformando in dissidi i problemi prima considerati "meri disaccordi", risolvibili entro il quadro istituzionale della situazione in virtù delle proposte tecniche più razionali. Esse introducono nella società una nuova pretesa all'universalità, impongono un cambiamento radicale nel modo di rappresentare il Tutto, ovvero la società intera.

Cercare di comprendere un campo politico significa andare a caccia di domande di cui la maggioranza crede che siano "domande che gente normale non fa", cercare di scovarle nei frammenti dei discorsi, nei comportamenti inconsapevoli, negli atteggiamenti camuffati e nelle osservazioni periferiche rispetto "ai temi centrali". In ogni società opera anche una polizia discorsiva che discrimina, esclude o mette in quarantena chi tenta di sollevare le "domanda da non fare".

I campi politici sono creati dalle *questioni di (s)fondo* che, entrate nello spazio pubblico, contestano l'identificazione degli interessi del gruppo dominante con gli interessi universali delegittimando così, con più o meno successo, la egemonia politica su cui questo gruppo fonda il suo dominio.

Vale in generale che l'ordine interno di un gruppo e la solidarietà che ne consegue sono determinate anzitutto dal rispetto da parte di tutti gli *insiders* del divieto di fare le domande che le "persone normali non fanno". Queste non possono essere naturalmente annullate dalla censura preventiva, esse continuano ad essere presenti alla nostra coscienza come un orizzonte rimosso, con cui tuttavia tutti i membri del gruppo hanno qualche relazione - in certe circostanze esplicita, nella maggioranza dei casi implicita. La parola nobile per indicare il nostro rapporto con l'orizzonte delle domande da non fare (rimosse e censurate) è quella di "coscienza critica" o "coscienza delle alternative". Quest'orizzonte più o meno mobile di "temi da discutere" è utile: rende possibile al gruppo di cambiare i propri fini a contatto con esso, le questioni di (s)fondo vi si presentano attenuate come batteri in un vaccino, rendendo così possibile che il gruppo impari a rispondere in modo produttivo alle critiche che vengono dall'esterno.

Una parola *si politicizza*, si carica di rilevanza politica, quando diventa parola-chiave per aprire una questione di (s)fondo – il Crocifisso (la definizione politica deficitaria della nazione), un incidente sul lavoro (i diritti dei lavoratori), l'incidente di Chernobyl (l'inquinamento senza confini, ma non la responsabilità senza confini), la malattia mentale (la maggioranza è malata), un suicidio (sintomo del degrado sociale), un delitto (la criminalità come conseguenza dell'ingiustizia sociale), la diffusione delle droghe (la crisi dei valori, l'incapacità della società di proteggere il senso della vita), la pena di morte o certi comportamenti dei giovani - tutti questi sono "fatti" che possono *politicizzarsi* facilmente secondo le linee di argomentazione cui alludiamo tra le parentesi.

Tutto può politicizzarsi

Il potere politico non ha nella società democratica un luogo fisso, un suo posto riservato, una sua dimora privilegiata, una sua gabbia; e questa assenza di un luogo fisso del potere nella società è un aspetto essenziale delle democrazie. In questo senso ha scritto il filosofo politico francese Claude Lefort che la società democratica è "la societé historique par excellence" che s'istituisce e si mantiene "dans la dissolution des repères de la certitude". Il programma politico della modernità è, da una parte, la dissoluzione dei punti di certezza, della legittimità data per scontata del cosmo e delle gerarchie sociali all'interno della società e, dall'altra, il tentativo continuo di ricostruire questi punti di certezza ma questa ricostruzione si accompagna "alla consapevolezza dell'esistenza di una molteplicità di concezioni e di modelli al riguardo, così come della possibilità che tali concezioni potessero essere di fatto messe in discussione e continuamente rifondate" (cf. Eisenstadt 2007). Per quanto siano diverse le concezioni moderne della vite, tutte hanno in comune un punto: si collocano all'interno dell'incertezza, della pluralità, della legittimità

"non data per scontata del cosmo", dell'identità continuamente "messa in discussione". In questo senso la "dissoluzione dei punti di certezza" costituisce il quadro di tutte le visioni moderne del mondo.

Da questo consegue che le questioni di (s)fondo capaci di creare campi politici di grande impatto nella società, possono venire da qualsiasi parte: qualsiasi questione può trasformarsi improvvisamente in una questione di (s)fondo e creare un "campo politico". Una conversazione col nostro medico di famiglia può diventare una lotta politica per il diritto di avere l'informazione sul proprio corpo, sul vero stato di salute dei nostri parenti, o per il diritto di preferire la morte a certe cure (ricordiamoci il caso di una paziente diabetica che rifiuta l'amputazione di una gamba rischiando di essere dichiarata dai sui parenti "incapace di intendere e volere"). La relazione tra un uomo e una donna o tra i genitori e i figli può diventare campo politico, quando vengono poste alcune questioni di (s)fondo che presentano come abusi camuffati di potere certe pratiche ritenute "normali" ecc.

Un'importante associazione dei consumatori ha proposto recentemente di esporre sempre nei mercati alimentari due cartellini con il prezzo: un cartellino dovrebbe indicare il prezzo pagato all'agricoltore, l'altro quello praticato al consumatore. Una simile "trasparenza" apre un campo politico perchè diventa visibile l'enorme potere delle grandi catene di distribuzione che impongono ai contadini prezzi insostenibilmente bassi rispetto a quelli al consumatore. E' questa politica dei prezzi bassi imposti ai produttori che è stata accusata più volte di essere la vera ragione delle tragedie come ad esempio era quella di BSE.

Un esempio: per o contro il Crocifisso

Per illustrare il processo di *politicizzazione* attraverso cui si creano i campi politici, riflettiamo su alcuni aspetti del conflitto scatenato recentemente in Italia dalla questione dell'esposizione obbligatoria del crocifisso nelle aule scolastiche. Perché la questione dell'esposizione del Crocifisso si è politicizzata in modo tale da investire tutto il sistema politico italiano, la cultura politica del paese, i diritti costituzionali dei cittadini e il rapporto tra il potere giudiziario e quello politico?

I fatti sono questi: Il cittadino italiano di religione musulmana Adel Smith chiede al tribunale di togliere il Crocifisso dalla parete di un'aula scolastica. Il tribunale gli dà ragione, in coerenza con la Costituzione che dal 1984 definisce esplicitamente lo Stato italiano *laico*. I cattolici protestano, i politologi discutono, l'esecutore giudiziario incaricato di togliere il Crocifisso oppone l'obbiezione di coscienza, la sentenza è stata sospesa.

Il disaccordo s' inserisce progressivamente – nonostante l'opposizione di principio dei più autorevoli filosofi della politica italiani come Gian Enrico Rusconi o Angelo Panebianco – in un quadro distorto: l'esposizione del Crocifisso simbolizzerebbe l'identità nazionale italiana, per cui la richiesta di Smith offenderebbe la nazione. In questa prospettiva distorta, la sentenza del tribunale non viene accettata come una riconferma della neutralità dello Stato italiano nei confronti delle religioni stabilita dal dettato costituzionale, ma come una mancanza di rispetto per la storia e l'identità della Nazione, per i costumi degli italiani. Persino Umberto Eco nel suo libro "A passo di gambero" riduce il problema dell'esposizione obbligatoria del crocifisso ad una questione di costume: in Italia questo è semplicemente un'usanza!

Il conflitto sull'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle aule scolastiche si è *politicizzato* diventando una questione di (s)fondo. La Lega Nord e la Chiesa cattolica hanno interpretato la domanda legittima di Smith come "attacco all'identità storica della nazione italiana" (di cui in altre occasioni, tutti e due, sono comunque stati critici accaniti). Definita in questo modo la situazione è senza una soluzione *politica* possibile - le istanze di una parte non hanno un senso

legittimo nel linguaggio dell'altra. La *politicizzazione* della situazione e la sua progressiva trasformazione in un dissidio viene organizzata, per fini elettorali, anzitutto dalla Lega Nord e l'Alleanza nazionale. La sua politicizzazione è comunque in contraddizione con il quadro istituzionale della situazione – il cittadino italiano di religione musulmana chiede semplicemente che venga rispettata la laicità dello Stato garantita dalla Costituzione.

La *politicizzazione* della rivendicazione del cittadino Smith distorce radicalmente il quadro istituzionale del conflitto. Il 18 febbraio 1984 il presidente del consiglio italiano, Bettino Craxi, e il segretario di Stato cardinale Agostino Casaroli hanno infatti sottoscritto in Roma, a villa Madama, l'accordo (comunemente denominato "nuovo concordato") con cui si apportano modifiche al concordato tra l'Italia e la Santa Sede facente parte dei cosiddetti Patti Lateranensi. Formalmente si parla di "revisione" o di "modificazione", ma si tratta di una vera e propria "rinnovazione" del concordato del 1929, sia nelle motivazioni di fondo sia nei principi ispiratori. L'aspetto nuovo è anzitutto l'abrogazione del principio della "religione di Stato" (o del confessionismo statale) e la dichiarata "neutralità" dello Stato stesso in materia religiosa (e, più precisamente, il carattere laico della Repubblica italiana, che costituisce uno dei principi fondamentali del suo ordinamento, come ha riconosciuto la corte costituzionale con la sentenza n. 203 del 19 aprile 1989).

La distorsione del quadro istituzionale del conflitto rispetto a quanto stabilito dalla Costituzione è evidente, eppure non viene riconosciuta come tale, se non da una minoranza esigua di intellettuali. Invece di interrogarsi sulle ragioni per le quali la norma contenuta nel nuovo concordato sulla neutralità dello Stato in materia di religione *non è stata attuata* (l'esposizione del Crocifisso nelle aule scolastiche infatti privilegia, in contraddizione con la Costituzione italiana, i cittadini cattolici rispetto ai cittadini atei o di altre religioni), la maggioranza degli italiani accetta l'idea che l'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle aule scolastiche sia la difesa simbolica della loro identità nazionale contro gli "stranieri religiosi" - i musulmani.

I diritti degli ebrei o degli atei sono nella definizione della situazione politicizzata in questo modo messi fuori gioco come politicamente irrilevanti. Ecco come la *politicizzazione* di un tema originariamente tecnico-giuridico, crea un campo politico dove sorgono questioni che sfondano, diventando dissidi, il quadro istituzionale della situazione.

Perché la Chiesa cattolica conduce da diversi anni un attacco così radicale alla libertà del parlamento di votare le leggi nel contesto della società civile e delle sue trasformazioni? Vi è una ragione politica: lo Stato ha appaltato alla chiesa la difesa dell'identità nazionale nel confronto con gli islamici visto che – a differenza dalla Francia o Danimarca – l'identità nazionale italiana è deficitaria, non è basata sul "patriottismo costituzionale" ovvero sulla intensamente condivisa adesione ai valori e diritti fondativi della Costituzione, sulla cittadinanza ovvero sulla comune appartenenza allo Stato e sulla difesa condivisa della apertura dello spazio pubblico. Il fatto che sia lo Stato sia la società civile hanno affidato alla Chiesa cattolica questo compito, ha incoraggiato i vescovi ad assumere un atteggiamento prevaricante sia verso il parlamento sia verso lo Stato: No a leggi contro natura" proclama il papa come se fosse lui il padrone della differenza tra le leggi umane e quelle della natura. Del resto il confine che divide la natura dalla tecnica o dalla cultura, il naturale dall'artificiale è diventato oltremodo fragile in questo ultimo decennio caratterizzato dalle biotecnologie e dalla commistione tra il corpo e i diversi chip; ed è appunto questa commistione che costituisce una risorsa più specifica della società postindustriale avanzata.

Il tentativo di rimediare a questo deficit facendo coincidere la (debolmente organizzata) comunità civica dei cittadini con la (fortemente organizzata) comunità religiosa ha conseguenze deleterie per il sistema politico italiano. La chiesa, infatti, diventando un attore politico diretto introduce nella società istanze non negoziabili che generano dissidi che sono però nella loro sostanza arretrati rispetto alla crescita della società civile – si tratta in sostanza di censure tardive della modernità.

Il sociologo israeliano S. N. Eisenstadt considera l´indebolimento del ruolo centrale dello stato nazionale come una delle caratteristiche costitutive della globalizzazione.

> "(si è indebolita) la centralità ideologica e simbolica della Nazione degli Stati rivoluzionari, il loro essere percepiti come portatori principali del programma culturale della modernità, come strutture fondamentali dell´identità collettiva, e come principale regolatore delle varie identità secondarie. E tutto questo è accaduto Ance per quanto riguarda la legittimazione degli Stati nazionali e rivoluzionari in termini del programma originale della modernità. Per tanto essi non sono stati più strettamente legati ad un processo culturale e civilizzatore distinto. Tutti questi sviluppi hanno disaccoppiato le componenti basilari dello Stato nazionale classico e dello Stato rivoluzionario – cittadinanza, identità collettive, la costruzione degli spazi pubblici e le modalità della partecipazione politica….Contemporaneamente, uno degli sviluppi più importanti nella formazione delle arene politiche e delle identità collettive nel panorama attuale – quello che riguarda l´indebolimento … della Nazione e degli Stati rivoluzionari – è stato la resurrezione – per quanto sotto le nuove forme – delle componenti religiose, e il loro muoversi, per così dire, all´interno dei centri dell´attività politica nazionale e internazionale e nella costituzione delle identità collettive. La religione, infatti, ha acquisito un ruolo preminente, in qualche caso forse centrale, sulla scena pubblica nazionale ed internazionale contemporanee." (Eisenstadt 2007, 78-79)

In Italia questa resurrezione "della componente religiosa" è un fatto particolarmente visibile, data la storica contraddittorietà dell´identità collettiva italiana fondata sullo Stato nazionale – mi riferisco alle tensioni tra il Nord e il Sud, lo Stato e la Chiesa, il deficit di legittimità del sistema democratico (la presenza di un Partito comunista anti-sistema di massa) e il deficit cronico della cultura della legalità ecc.

L'arcaico dovere di conversione: una conseguenza perversa della distorsione del conflitto

Il circolo vizioso cui porta la confusione tra la comunità civica dei cittadini e la comunità religiosa, è illustrato da questo trafiletto del Corriere della Sera (15/11/03):

> "Trapani, parroco rifiuta il sacramento ai due ragazzi di una donna albanese:«Non battezzo i figli di una musulmana». «Il battesimo non è un sacramento che si può dispensare a chiunque. E certamente non a chi è musulmano». Parola di don Giuseppe Marchello, 75 anni, parroco di Vita, piccolo centro di due milla anime in provincia di Trapani. Contro tutto e tutti l'anziano prelato ha ingaggiato una battaglia di principio negando il battesimo a due ragazzini di 11 e 13 anni, figli di una donna albanese di religione musulmana. Da anni Valerio e Renato chiedono di poter essere battezzati. Una richiesta dettata dal desiderio di sentirsi pienamente integrati nella comunità cittadina e magari poter partecipare alla vita della parrocchia. "Vogliamo sentirci come gli altri ragazzi " dicono - e invece fino allo scorso anno ci è stato vietato persino di fare i portatori della "vara" durante la processione». Anche la madre non riesce a comprendere l'ostinazione di don Marchello. «I bambini si sentono emarginati. Cosa c'entra la mia religione col desiderio dei miei figli di ricevere il battesimo? A scuola frequentano regolarmente le ore di religione, a casa hanno tante immagini sacre e ora vogliono essere battezzati"…Ma la replica del parroco è senza appello: "Se proprio vogliono ricevere il battesimo si converta anche la madre."

L'arcaico dovere di conversione alla religione cattolica, chiesto alla madre per rendere possibile un'effettiva integrazione dei figli nella "comunità cittadina", oltre ad essere crudele ed anticostituzionale, mette in luce il tremendo deficit di civismo in Italia. Con la parola "civismo" indico il grado di autonomia politica e di indipendenza culturale della *comunità dei cittadini* nei confronti di tutte le altre comunità, specificamente quella dei credenti. L'aspetto particolarmente grave della confusione dei due piani è, in questo caso, l'esclusione dei figli degli immigrati dalla

comunità per "colpa" dei genitori - una situazione illegittima, illegale, immorale e diseducativa che pregiudica i diritti umani dei figli degli immigrati. La scuola pubblica non dovrebbe diventare "un bazar multireligioso", ma uno spazio secolare, laico, dove i cittadini italiani, di diverse convinzioni religiose, possono chiedere sempre la *comprensione* per la loro identità confessionale, mai però l'esposizione obbligatoria dei suoi simboli.

Assunto a garanzia dell'identità nazionale contro la pressione dei musulmani d'Italia, l'esposizione obbligatoria del Crocifisso si *politicizza* imponendosi come una questione di (s)fondo che crea un campo politico particolarmente teso. L'immigrazione dal Terzo mondo non è più un problema temporaneo, transitorio o "passeggero" da affrontare con provvedimenti d'emergenza; al contrario esso è destinato a diventare in tutti i paesi europei un problema strutturale. L'unica soluzione realistica è infatti quella di facilitare l'integrazione degli immigrati nella nazione italiana. L'identità nazionale italiana soffre però di un *deficit* di civismo, di definizione *politica* che sarebbe basata sulla Costituzione e fortemente condivisa; è da questo deficit che deriva anche il deficit di cultura della legalità, lamentato recentemente in una lettera pastorale dei vescovi e resa tragicamente visibile dalla continua rissa tra il governo Berlusconi e la Magistratura.

La soluzione politica: includere gli stranieri culturali nella comunità dei cittadini

Questa definizione politicizzata del conflitto, che è in contraddizione profonda con il quadro storico ed istituzionale della situazione, pretende che l'identità più inclusiva ed universalistica in Europa, quella cattolica, serva per puntellare un'identità deficitaria, poco universalistica, e in ogni caso molto meno inclusiva di quella cattolica - l'identità nazionale italiana. Il Cristianesimo, nella sua versione cattolica, non coincide con il potere di nessuno Stato, con nessuna identità nazionale, *an initio* aspira ad includere tutti coloro che "credono nel Dio dei cristiani"; l'identità nazionale italiana è un fatto politico, strettamente limitato dall'appartenenza, in qualità di cittadino, ad uno Stato e ad una competenza linguistica.

L'integrazione effettiva delle masse multireligiose di immigrati nello Stato italiano e nella cultura nazionale italiana, è possibile solamente a condizione che l'identità nazionale non venga definita né etnicamente né religiosamente, ma in riferimento alla Costituzione. Definire politicamente l'identità italiana significa in primo luogo prendere a suo fondamento il rispetto condiviso della Costituzione. In secondo luogo, tutti i cittadini debbono avere (i) l'accesso effettivo ad uno spazio pubblico determinato linguisticamente, (ii) condividere una cultura civica e (iii) avere una competenza civilizzazionale.

Gian Enrico Rusconi (*La Stampa* 1/11/2003) commenta questo conflitto distorto sostenendo che la stragrande maggioranza di politici italiani si dichiara esplicitamente cristiana "preoccupandosi di precisare che non si tratta di una dichiarazione di fede in senso dottrinario, ma di un'identità storica, di un'appartenenza nazionale…(*invece*) avrebbero dovuto protestare contro un uso etno-nazionale della religione, avrebbero dovuto dire chiaramente che nella questione del Crocifisso in un'aula della scuola pubblica non sono in gioco né l'identità nazionale né l'ultimo baluardo contro l'incombente invasione dell'Islam". Il fatto che invece sono in gioco, è un fatto centrale di questo campo politico distorto.

Giovanni Sartori pone la questione del rapporto tra l'universalismo democratico e le politiche d'integrazione degli "stranieri culturali" immigrati in questi termini:

> "la domanda è: fino a che punto una tolleranza pluralistica si deve piegare non solo a stranieri culturali ma anche ad aperti e aggressivi nemici culturali? Insomma, può il pluralismo accettare la propria frantumazione, la rottura della comunità pluralistica? (1997, 492).

La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema

di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i "diversi" - le linee di divisione s'irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è Padano deve parlare il dialetto ecc.).

La trasformazione dell'EU da un'alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una Costituzione europea e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente e universalistica, è la precondizione della capacità dei paesi europei di integrare gli "extra-comunitari".

La maggioranza deviante: il dissidio sulla malattia mentale negli anni Sessanta

L'esempio importante di una questione che politicizza le situazioni considerate prima tecniche, è l'enorme impatto che ha avuto su tutta la società la concezione antipsichiatrica e "anti-manicomiale" della malattia mentale. "Le parole per dirlo" sono state trovate da Basaglia e da altri psichiatri sul finire degli anni Sessanta: la "follia" veniva interpretata come una risposta "disperata" dell'individuo alla condizione "umanamente insopportabile", cui è costretto dal "sistema capitalista", basato sull'efficientismo, consumismo e privo totalmente di senso umano – "solo una persona non mentalmente sana, può essere normale in questo sistema", ha scritto Erich Fromm. Il "sistema" impone il conformismo totale, ogni ribellione deve essere curata mediante l'istituzionalizzazione del ribelle. Alla base del disagio mentale è la comunicazione distorta, la censura ideologica e l'uni-dimensionalità della vita nella società industriale di massa. Ecco una formulazione tipica:

> "Il malato è vittima dell'oppressione sociale e la sua incapacità di conformarsi ai canoni della società viene repressa come reazione antisociale. D'altra parte, la pazzia viene interpretata non solamente come anormalità, ma anche come originalità e genialità che trasgredisce la norma ma che, contemporaneamente, può esprimere lo spirito umano in modo più spontaneo, al di fuori di ogni schematismo convenzionale" (cf. Pavesi 1997, http://users.iol.it/idis)

Lo scrittore Mario Tobino, di professione psichiatra, riassume nel suo libro *Per le antiche scale,* una raccolta di racconti che hanno per protagonisti i malati di mente, il concetto di follia dominante in quegli anni con queste ironiche parole:

> "…oggi è di moda, un andazzo, specie presso i medici giovani, psichiatri innovatori, di sdrammatizzare la pazzia, dichiararla non pericolosa, affermare che non esiste; e non la vogliono riconoscere neppure quando tragicamente si presenta. E se delle volte la pazzia li colpisce proprio sul muso, che è impossibile dire di no, allora ripiegano sulla società, in-colpano questa, che è malformata, la società la profonda causa delle malattie mentali."

Come ha testimoniato a suo tempo l'immenso successo di massa del film di Milos Forman "Qualcuno volò sul nido di cuculo" e l'eccezionale risonanza filosofica e politica che la concezione "de-istituzionalizzata" della malattia mentale ha avuto tra gli intellettuali negli anni Sessanta e Settanta, la maggioranza dei giovani ha vissuto la storia della "liberazione dei matti coatti", dei "matti da slegare" per citare uno slogan celebre di quegli anni, come la storia del loro disagio, come la metafora della loro rivolta contro la maggioranza deviante. Il disagio psichico, la follia, la mente turbata, divennero così l'allegoria dell'irrequietezza intellettuale e morale di massa che ha pervaso tutte le società industriali in quegli anni, innescando una stagione storica di eccezionale effervescenza collettiva.

Anche il film di Marco Tullio Giordana *La meglio gioventù,* che aspira ad essere, a giusto titolo, una cronaca delle lotte politiche e culturali in Italia del dopoguerra, conferma la centralità del

tema del disagio mentale. Il filo conduttore delle molte storie che il film racconta è appunto la lotta per restituire la parola ai malati di mente, cui è stata negata dalla logica dei manicomi. Marco Tullio Giordana dice in un'intervista sul suo film che "la malattia mentale è un disagio profondo che dipende molto da come gli altri entrano in relazione con la persona malata". Questa concezione forte del potere – sia distruttivo sia terapeutico - della *relazione sociale,* della comunicazione consapevole con gli altri, è la chiave per capire le ragioni della così forte *politicizzazione* di questo tema negli anni Sessanta, negli anni in cui si formava il "villaggio globale" o la "società della comunicazione".

3. Tre esempi di campi politici fuori controllo: Tangentopoli, l'affare Moro e la domanda di flessibilità del lavoro

In seguito presento tre esempi di campi politici che hanno avuto un impatto drammatico sulla società italiana; li lega insieme il fatto che non anno trovato una soluzione politica per cui sono diventati ingovernabili e come tali continuano a generare "fratture insanabili" nel sistema politico italiano. Il primo riguarda Tangentopoli, il secondo la prigionia e l'assassinio di Aldo Moro e il terzo la riforma del mercato del lavoro in Italia. Tangentopoli è un esempio di *spoliticizzazione impropria*, ovvero di trasformazione di una questione politica in una questione morale; la retorica della ragion di Stato democristiana durante il rapimento Moro è un esempio del quadro falso della situazione fabbricato dai media in stretta alleanza con la classe politica, mentre la lotta per o contro l'articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori è viceversa l'esempio di *politicizzazione impropria* di una questione tecnica.

Il suicidio di un socialista: un evento minore del 1992

L'onorevole Sergio Moroni, deputato socialista, si è suicidato il 2 settembre 1992, nei giorni in cui Tangentopoli irrompeva nella storia politica italiana. Prima di morire ha scritto una lettera all'on. Giorgio Napolitano, Presidente della Camera, in cui ha posto, a giustificazione morale dell' estremo gesto, una questione di (s)fondo che la maggioranza dei cittadini voleva evitare: la criminalizzazione dei comportamenti politici che erano di tutti, è una grande ipocrisia. In questo modo i giudici, invece di giudicare, operano delle *decimazioni simboliche*, scegliendo le sue vittime tra la classe politica, tutta egualmente colpevole, secondo un disegno politico.

Ecco i passi più significativi della lettera dell'onorevole Sergio Moroni:

"Egregio Signor Presidente,
ho deciso di indirizzare a Lei alcune brevi considerazioni prima di lasciare il mio seggio in Parlamento compiendo l'atto conclusivo di porre fine alla mia vita. E' indubbio che stiamo vivendo mesi che segneranno un cambiamento radicale sul modo d'essere nel nostro paese, della sua democrazia, delle istituzioni che ne sono espressione. Al centro sta la crisi dei partiti (di tutti i partiti) che devono modificare sostanza e natura del loro ruolo. Eppure non è giusto che ciò avvenga attraverso un processo sommario e violento, per cui la ruota della fortuna assegna a singoli il compito di vittime sacrificali. Ricordo l'agghiacciante procedura delle decimazioni in uso presso alcuni eserciti, e per alcuni versi mi pare di ritrovarvi dei collegamenti (…) Un grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento. C'è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla tacita intesa che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole.

Mi rendo conto che spesso non è facile la distinzione tra quanti hanno accettato di adeguarsi a procedure legalmente scorrette in una logica di partito e quanti invece ne hanno fatto strumento di interessi personali. Rimane comunque la necessità di distinguere, ancora

prima sul piano morale che su quello legale. Né mi pare giusto che una vicenda tanto importante e delicata si consumi quotidianamente sulla base di cronache giornalistiche e televisive, a cui è consentito di distruggere immagine e dignità personale di uomini solo riportando dichiarazioni e affermazioni di altri. Mi rendo conto che esiste un diritto all'informazione, ma esistono anche i diritti delle persone e delle loro famiglie. A ciò si aggiunge la propensione allo sciacallaggio di soggetti politici che, ricercando un utile meschino, dimenticano di essere stati per molti versi protagonisti di un sistema rispetto al quale oggi si ergono a censori. Non credo che questo nostro Paese costruirà il futuro che si merita coltivando un clima da pogrom nei confronti della classe politica, i cui limiti sono noti, ma che pure ha fatto dell'Italia uno dei Paesi più liberi dove i cittadini hanno potuto (…) operare per realizzare positivamente le proprie capacità… Io ho iniziato giovanissimo, a soli 17 anni, la mia militanza politica nel PSI. Ricordo ancora con passione tante battaglie politiche e ideali, ma ho commesso un errore accettando il sistema, ritenendo che ricevere contributi e sostegni per il Partito si giustificasse in un contesto dove questo era prassi comune, ne mi è accaduto di chiedere e tanto meno pretendere. Mai e poi mai ho pattuito tangenti, né ho operato direttamente o indirettamente perché procedure amministrative seguissero percorsi impropri e scorretti, che risultassero in contraddizione con l'interesse collettivo. Eppure oggi vengo coinvolto nel cosiddetto scandalo tangenti, accomunato nella definizione ladro oggi tanto diffusa. Non lo accetto nella serena coscienza di non avere mai personalmente approfittato di una lira. Ma quando la parola è flessibile, non resta che il gesto" (in Bettino Craxi, 1994, 163-164).

Aggiungiamo ancora alcuni passi dalla lettera di un altro suicida di Tangentopoli, l'ingegner Gabriele Cagliari, uccisosi in carcere il 20 luglio 1993:

"La criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti, degli stessi magistrati, anche a Milano, ha messo fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell'opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. Ci trattano veramente come non persone, come cani ricacciati ogni volta al canile… Quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione. Io sono convinto di dover rifiutare questo ruolo" (in Bettino Craxi 1994, 157-159).

Sergio Moroni spera di porre, attraverso l'atto estremo del suicidio, una questione di (s)fondo che politicizzerebbe la questione del finanziamento della politica in Italia: essa non è un problema di alcuni attori devianti, ma di tutta la società. La politicizzazione di Tangentopoli ne limiterebbe l'uso politico partigiano - tutti i partiti sono stati finanziati allo stesso modo, i comportamenti ora criminalizzati "erano di tutti". Perché, e soprattutto a favore di chi e in difesa di quali interessi particolari, viene ora mascherata questa verità storica sul sistema politico italiano? Perché la questione è stata *spoliticizzata* – trattata come comportamento deviante di alcuni attori politici?

La "criminalizzazione dei comportamenti che erano di tutti", imposta dai media in alleanza con alcuni partiti politici, equivale a disdire "la tacita intesa" grazie alla quale il sistema funzionava. Le espressioni come "grande velo di ipocrisia condivisa da tutti" oppure "una cultura tutta italiana" indicano comportamenti legittimati dall'egemonia politica democristiana accettata negli anni Sessanta e Settanta da tutti gli attori politici che si fondavano su un *deficit* di cultura civica in generale e di cultura della legalità in particolare che caratterizzava il sistema politico italiano *ab initio*.

Don Sturzo ad esempio ha parlato nel lontano 1959 (cf. *Orizzonti*, 21/6/1959) di "tre male bestie" della democrazia in generale e di quella italiana in particolare. Le tre bestie sono – lo statalismo, la partitocrazia, l'abuso del denaro pubblico. Per "statalismo" egli intende "intervento sistematico ed abusivo dello stato che viola i relativi diritti ed autonomie dei cittadini". Lo statalismo è favorito e promosso in Italia dai partiti perché rende possibile conquistare numerosi

posti per i propri dirigenti, garantirsi larghe remunerazioni attraverso promozione degli affari che sfuggono ai meccanismi di selezione corretta ed efficiente ecc. Suona come premonizione la sua tesi che "la mancata approvazione del mio disegno di legge sul finanziamento di partiti, le debolezze verso Mattei, il suo *Giorno* e le sue speculazioni politiche ed economiche, la sua lotta ad oltranza.. contro l'economia di mercato è fatta con il più audace e palese sperpero di denaro pubblico, sono indici di una situazione della DC di sbandamento e di incertezza". Di Enrico Mattei si cita la frase "prendo i partiti politici come i tassì". Non so giudicare fino a che punto è apocrifa, in ogni caso riassume il rapporto tra l'IRI e la classe politica in modo particolarmente presago di catastrofi future. Nonostante questo, Mattei viene presentato dalla mitologia pubblica maggioritaria come grande condottiero che è stato avversato da nemici dell'Italia proprio perché grande anticipatore dei tempi.

L'abuso del denaro pubblico è la conseguenza necessaria dello statalismo e della partitocrazia che distorce i meccanismi selettivi a tutti livelli. Tre male bestie della democrazia italiana, individuate da Don Sturzo già nel 1959, hanno distrutto la prima repubblica italiana trenta tre anni dopo, nel 1992. Alla domanda che egli allora sollevò - "C'è stato forse fin oggi un uomo politico portato alla sbarra del magistrato penale e un solo funzionario di alto livello, pur responsabile dei deficit clamorosi di conti pubblici e del noto sperpero di denaro degli enti IRI, ENI, Poligrafico, Cinematografia e simili che sia stato dichiarato responsabile delle malefatte?" – possiamo oggi rispondere "sì", ma sappiamo anche quali conflitti e contraddizioni questa "messa in stato d'accusa della classe politica della prima repubblica" ha provocato nel sistema politico italiano. In particolare ha fatto scoppiare una lunga guerra di delegittimazione reciproca tra il potere giuridico e quello politico che continua ancora oggi e che a volte rasenta l'eversione.

Per renderci conto dell'esorbitante prezzo politico pagato per Tangentopoli citiamo questi passi dall'editoriale di Curzio Maltese pubblicato su "La Repubblica" il 7 aprile 2006:

> "E' il destino dei demagoghi assomigliare nel finale alle loro caricature. L'ultimo Berlusconi *non ricorda* ma è il Caimano. Un uomo di potere messo all' angolo, stravolto dalla rabbia, deciso a trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale. Un personaggio dunque molto pericoloso. Senza saperlo, senza neppure averlo visto, il premier ripercorre l'ultima scena del film di Moretti, incita all'eversione e fugge inseguito dai fuochi di un incendio sociale da lui evocato. La differenza non è nel copione ma nei sentimenti che suscita nel pubblico. Il Berlusconi vero è assai più inquietante di quello rappresentato nelle sale. …. Una parte crescente di opinione pubblica, non soltanto a sinistra, comincia piuttosto ad aver paura di un Berlusconi sconfitto. Timore di come un personaggio in questo stato psicologico, dotato di un grande potere e abituato ormai a farne un uso eversivo, potrà reagire la sera dell'11 aprile. Sarà disposto a farsi «licenziare» dagli italiani, come *l'Economist* ci *s*uggerisce di fare?Accetterà di abbandonare il potere come un normale politico democratico? E' l'inquietudine che percorre il film di Moretti e soprattutto la fosca conclusione. Può darsi che sia anche questo un sentimento eccessivo ma non è infondato. Di tanti sogni, dell'avventura berlusconiana rimane alla fine questo piccolo incubo: il colpo di coda del caimano."

Che in un paese fondatore dell'Unione Europea può uscire sulle pagine di uno dei più importanti giornali nazionali una simile "messa in guardia" contro il pericolo che il premier uscente possa "stravolto dalla rabbia… trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale", ovvero tentare una rivolta (*forse armata???*) contro il risultato delle elezioni, è un fatto senza precedenti nell'Europa del dopoguerra.

Perché i cittadini italiani debbono pagare questo prezzo, perché debbono assistere ad una involuzione così rapida della democrazia? La risposta è semplice: non è che una conseguenza dell'elusione populistica e legittimata dai media della questione di (s)fondo che investirebbe tutto il sistema politico italiano. Negli anni di Tangentopoli, invece di porre la questione dell'illegalità del *finanziamento del sistema dei partiti* come tale in Italia, si è preferito di criminalizzare pochi politici specifici per le colpe che però erano di tutti – è per questo che Gabriele Cagliari scrive, prima di suicidarsi in prigione, che "la criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti… ha messo

fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell'opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. ..quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione". Invece di presentare il finanziamento illegale della politica come una caratteristica *normale* di tutto il sistema, dell'ambiente cui la politica apparteneva, è stato ridotto dai media e dalla Magistratura a fenomeno anomalo dovuto ai comportamenti devianti di alcuni politici "fuori della norma".

Come dimostra l'atteggiamento minimizzante verso il fascismo, l'evasione delle questioni di (s)fondo è una caratteristica strutturale della cultura politica italiana e *in quanto* tale caratterizza anche l'egemonia democristiana. Quando De Felice intitolava uno dei volumi della sua monumentale biografia di Mussolini *Gli anni del consenso* ha sollevato un'ondata di proteste, come se non ci fosse mai stato in Italia alcun consenso al fascismo. Al problema torna lo storico Oliva con il volume *La resistenza come alibi* dove sostiene che l'argomento della resistenza è stato usato per evitare la responsabilità degli italiani per il disastro della guerra fascista. Lo stesso silenzio, fatto di stereotipi banali sul buon italiano-emigrato-zappatore di terra, ha coperto la vera storia del colonialismo italiano.

Un altro esempio di questa volontà di evadere le questioni di (s)fondo è il modo di celebrare la Giornata della Memoria (il 10 febbraio) che fu introdotta dal Parlamento per ricordare le sofferenze degli italiani durante l'occupazione jugoslava delle città di Trieste e di Gorizia e degli italiani fuggiti dai territori assegnati, dopo la seconda guerra mondiale alla Yugoslavia. Nei discorsi ufficiali si tende a non ricordare il legame di causa e l'effetto che lega la violenza subita dagli italiani alla repressione feroce del governo fascista contro le minoranze di lingua slovena a Trieste e Gorizia e la politica di conquista dello Stato fascista nei Balcani. La catena di causalità viene interrotta, la memoria collettiva depurata, le domande dissociate dalle risposte: la sofferenza degli uni non viene vista come conseguenza della politica degli altri – ad esempio dalla sofferenza dei sloveni nei campi di concentramento italiani non è vissuta come una domanda che richiede una risposta ecc. La vera questione infatti non è la violenza ma il senso della sua concatenazione storica, la sua "direzione" per usare una metafora, altrimenti non esisterebbe nella storia se non la violenza degli uni sugli altri completamente priva di senso.

Il rifiuto di vedere le questioni di (s)fondo, il quadro storico delle situazioni che costituisce un limite strutturale delle loro diverse definizioni individuali o collettive: Tangentopoli non può essere definita come opera di singoli malfattori, il quadro storico di questa situazione è il deficit di cultura civica nella società italiana e per questo non è possibile superarla semplicemente con la prigione imposta a quei pochi malfattori che sono stati scoperti. Essi non sono criminali, ma attori normali che operano in un ambiente deviante (corruzione ambientale).

Non voler riconoscere questa questione di (s)fondo lega il caso Moroni alla lunga crisi di tutta la cultura politica italiana e alla conseguente gravissima crisi dell´efficienza dello Stato. Accettare la politicizzazione proposta da Moroni costringerebbe infatti gli attori del sistema politico a sollevare alcune questioni drammatiche riguardanti in generale tutta la cultura politica italiana, in particolare poi l'incompiuta modernizzazione dello Stato e del sistema politico. Queste interrogazioni avrebbero necessariamente dimostrato che nella società italiana era una forte domanda endogena di privilegi cui la rappresentanza politica semplicemente rispondeva mediante i propri comportamenti politici che nel loro insieme formavano un'*illegalità legittima* su cui la DC fondava la sua strategia politica. Ungaro (1997) usa il termine "legittimità illegale" per indicare ciò che nella sua tragica lettera Moroni coglie con la frase "c'è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla *tacita intesa* che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole". La formula "l'illegalità *legittima*" politicizza immediatamente Tangentopoli aprendo una questione di (s)fondo, quella, cioè, dell'egemonia dei valori democristiani in Italia: con i quali si identificava la maggioranza degli italiani.

L'accreditare l'immagine di un'opinione pubblica italiana che si rivolta contro i partiti politici corrotti, era una strategia mediatica *spoliticizzante* che mirava a travolgere la DC e il PSI, non a scoprire le dimensioni reali del finanziamento occulto dei partiti politici in Italia e del suo contesto culturale; mirava anche ad evitare le questioni di (s)fondo del sistema politico italiano, del suo legame con gli atteggiamenti della maggioranza.

Su questo punto insiste Leonardo Sciascia nel suo libro "Affare Moro" di cui parleremo più avanti. La sua tesi centrale è questa: il grande successo elettorale della Democrazia cristiana era sempre dovuto al fatto che si trattava di un partito alla cui cultura politica era da sempre estranea la cultura della legalità, il rispetto delle regole astratte vincolanti per tutti e il senso dello Stato neutrale che sono elementi propri della tradizione liberale, non di quella democristiana. La DC affondava le sue radici in una cultura basata sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quella della legalità e della ragione di Stato.

Uno sguardo anche frettoloso sulle prime pagine dei giornali italiani nell'autunno 2002, dieci anni dopo la morte di Moroni, ci convince che la politica italiana è ancora lacerata dalla forte tensione tra il potere giudiziario e quello politico. Ecco il commento dell'Associazione Nazionale dei Magistrati sulla "legge Cirami", riportato da *La Stampa*: "Adesso per i boss di mafia e per chi ha soldi c'è la possibilità di paralizzare i processi". Il procuratore di Milano Gerardo D'Ambrosio dice in un'intervista (*Corriere della Sera*, 6 novembre 2002): "Quella che era la bandiera di Mani pulite – il rispetto del principio di legalità – sta per subire un duro colpo. Si premia chi la legalità non l'ha rispettata… (*le legge Cirami*) costituirà un altro sistema per arrivare all'impunità. Permetterà il trasferimento dei processi all'infinito. Previti ha già chiesto che i processi che lo riguardano siano trasferiti a Brescia e poi a Perugia…".

Tangentopoli definita dal premier Berlusconi "guerra civile", le continue allusioni ad una parte "comunista" della Magistratura, il processo Previti con i sospetti che solleva, le espressioni come "fanatismo politico in salsa giudiziaria" a commento del processo contro Berlusconi da parte dei politici di FI, le dichiarazioni come quelle di Bobo Craxi ("è vero che ieri come oggi c'è un uso politico della giustizia e questo è un male che va estirpato"), gli appelli al presidente Ciampi di non firmare la legge Cirami impedendone la promulgazione, i commenti di Rutelli ("è una pagina veramente buia, una pagina nera …non si migliora la macchina della giustizia, anzi si peggiora, e si fa una legge per l'interesse di pochi") sono tutti sintomi della lacerazione profonda della cultura politica italiana provocata dal modo ipocrita di trattare il problema del finanziamento della politica negli anni della Tantengopoli.

E nel 2004 la situazione non migliora. L'onorevole Gargani (FI) dichiara a proposito della prolusione di apertura dell'anno giudiziario 2004 del procuratore generale Favara - "Invece di raccontare lo stato della giustizia, il procuratore generale ha fatto politica".

Il direttore de *La Repubblica* Ezio Mauro (14/1/04) pubblica un editoriale in cui definisce le iniziative legislative del governo di Berlusconi "minacce gravi al sistema democratico nel suo complesso che discendono da una concezione quasi-totaliaria di potere politico".

> "COSTRUIRE con le proprie mani una legge su misura per poter scappare davanti al giudizio di un tribunale della Repubblica, non è consentito dalla Costituzione: perché viola il principio fondamentale di uguaglianza dei cittadini e il diritto di ognuno a difendere davanti a un giudice i propri interessi legittimi contro chiunque, nessuno escluso… Abbiamo assistito a qualcosa di inconcepibile in Occidente. Un imputato per reati gravissimi compiuti prima della sua stagione politica, mentre il processo è alla vigilia della sentenza, usa strumentalmente la maggioranza parlamentare che guida come premier, e si crea un salvacondotto ad effetto immediato per sfuggire ai suoi giudici."

Più grave ancora è la reazione dei giudici alla riforma Castelli. Il segretario dell'ANM Carlo Fucci dichiarò nella sua prolusione introduttiva al congresso di Venezia nel febbraio 2004:

"Questi dati incontestabili (*tre pagine sull'azione di governo citate da Fucci in precedenza*) riportano facilmente alla mente la deriva istituzionale del 1923 rappresentata dall'emanazione dell'ordinamento giudiziario "Oviglio" che ricostituì in piano la struttura gerarchica dell'ordine giudiziario e pose le premesse per tentare la fascistizzazione della magistratura italiana."

Si è rivolto ai politici con la frase "i signori della politica che sbagliano sapendo di sbagliare". E le reazioni alle contestazioni della Magistratura da parte del governo sono altrettanto radicali. Il deputato FI Schifani denuncia "l'incredibile violenza delle parole di Fucci che fa rabbrividire, nello Stato c'è chi vuole prevaricare il Parlamento" e il deputato Fanfani della Margherita parla "del rischio di una guerra tra i poteri dello stato".

Nel film di Nanni Moretti "Il caimano" è rappresentata la figura di Ilde Boccassini, il pubblico ministero nel processo di Milano che vede coinvolto Silvio Berlusconi. G. D'Avanzo le rivolge alcune domande e scrive:

"Da un certo punto in poi, ricorda la Boccassini, apparve chiaro che, in quel processo, era in gioco la possibilità stessa di celebrare un processo, la legittimità stessa della magistratura a svolgere la sua funzione al servizio dello Stato. Il fatto stesso che, dopo anni, un tribunale abbia potuto leggere una sentenza è, al di là del merito della decisione e ancora oggi, la sola soddisfazione della Boccassini. Perché, dice, s'era trovata non solo a dover dimostrare la colpevolezza dell'imputato, ma a dover difendere, in molta solitudine, il diritto stesso della magistratura a raccogliere fonti di prova e a promuovere un processo. Il giorno della sentenza, ricorda, era come stordita da quel pensiero fisso: pensava soltanto che chi aveva voluto schiacciare un'essenziale funzione dello Stato aveva perduto." *(La Repubblica* 26/3/2006)

Una simile "estremizzazione" della competizione politica è la conseguenza della *spoliticizzazione* ipocrita della crisi di Tangentopoli. Il finanziamento illecito dei partiti, che era un fenomeno sistemico (tutti i partiti venivano finanziati allo stesso modo, la corruzione era "ambientale"), fu ridefinito in termini di *comportamenti devianti individuali*. La *spoliticizzazione* di Tangentopoli, la sua riduzione surrettizia alla questione di colpa morale dei singoli attori della politica, era una mistificazione, orchestrata dai media a vantaggio di certe forze politiche.

Questa mistificazione ha offerto alla maggioranza degli italiani la possibilità di evitare la questione di (s)fondo che era quella della collusione consolidata tra il potere economico, politico ed amministrativo in Italia (gli imprenditori italiani chiedevano al potere politico la protezione e pagavano le tangenti per averla) che investirebbe il sistema politico nella sua totalità. Le conseguenze della mancanza del coraggio di strappare il "grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento" di cui scrive, con grande acume sociologico e grande dignità morale, Sergio Moroni nella sua tragica lettera, determinano ancora oggi, in tutto e per tutto, la situazione politica italiana. Il presidente del consiglio Berlusconi presenta infatti il suo scontro con il potere giudiziario come un'eredità della distorsione dell'equilibrio tra i poteri dello Stato introdotta nel sistema di Tangentopoli.

Un' altra cocca di questo "grande velo di ipocrisia non strappato", è la copertura internazionale di cui il finanziamento illecito della politica in Italia godeva nel periodo del bipolarismo, del mondo diviso in blocchi contrapposti. Durante la guerra fredda infatti i valori fondamentali della democrazia - e la trasparenza del finanziamento della politica è uno di questi - furono parzialmente sospesi nell'interesse supremo della resistenza alla minaccia comunista. Il pericolo rappresentato dall'espansionismo sovietico generava un *surplus* di legittimità politica nel senso che faceva tollerare i complotti americani contro i governi democraticamente eletti (in Cile ad esempio) per impedire l'installazione di un governo ostile agli interessi strategici del blocco occidentale. I finanziamenti illeciti dei partiti che garantivano la continuità in politica estera e l'adesione sicura al blocco occidentale rientravano tra le pratiche legittime in questo quadro

internazionale. La fine della guerra fredda ha anche significato la fine della logica *emergenziale* che faceva tollerare alla maggioranza dei cittadini nei paesi democratici un aumentato livello di corruzione politica in cambio di stabilità del blocco internazionale di appartenenza.

Tangentopoli italiana è un esempio di *spoliticizzazione* strategica di una questione di (s)fondo, di quella della copertura nazionale ed internazionale dei sistemi di finanziamento della politica in Italia. E questa *spoliticizzazione,* ricordiamo, era una forma paradossale di politicizzazione, di lotta politica contro la DC e il PSI.

Il giudici Gherardo Colombo, un protagonista di quella stagione politica in Italia dichiarò nel momento in cui decise lasciare il suo incarico:

> "Vogliamo essere spietati? Sono magistrato dal 1974, per 3 ani giudice, poi da inquirente mi è capitato di occuparmi della loggia P2, dei fondi neri dell'Iri, di tangentopoli, della corruzione di qualche magistrato. Alla fine… i risultati complessivi di questo lavoro quali sono stati? Tra prescrizioni, leggi modificate o abrogate, si è sostanzialmente arrivati a una riabilitazione complessiva di tutti coloro che avevano commesso quei reati. Con un livello di corruzione percepita che non si è modificato. E, soprattutto, con una rinnovata diffusione del senso di impunità prima imperante" (C.d.S., 17 marzo 2007).

E' un triste epilogo di una vicenda che, se affrontata come una questione di (s)fondo, poteva essere l'inizio della fine in Italia della corruzione ambientale – dell'illegalità legittima.

L'affaire Moro nell'interpretazione di Leonardo Sciascia: il *deficit* di cultura della legalità, di senso dello Stato e l'egemonia democristiana

Leonardo Sciascia (1978) ha dato un'interpretazione delle lettere che Aldo Moro ha scritto come prigioniero delle Brigate rosse che decostruisce il quadro che di quello evento di rottura nella storia politica dell'Italia moderna hanno fabbricato i media e i partiti politici. L'autore prende le mosse nella sua interpretazione dell'*affaire* Moro dal saggio di Pasolini sul vuoto di potere in Italia che abbiamo citato nel capitolo sul concetto di egemonia: il linguaggio di Moro è incomprensibile, e quest'incomprensibilità è il segno premonitore del vuoto verso cui corre l'egemonia democristiana dalla fine degli anni Sessanta. Il "linguaggio completamente nuovo" inventato da Moro risuona in quel vuoto come il "nuovo latino" dei tempi postindustriali e la classe politica democristiana per sopravvivere "sia pure come automi, come maschere, dovevano avvolgervisi". Questo linguaggio "del dire e del non dire, delle celebri "convergenze parallele" è stato messo ad una prova fatale: prima che le BR lo assassinassero è stato costretto a vivere per circa due mesi un atroce contrappasso diretto: "ha dovuto tentare di *dire* col linguaggio del *non dire,* di *farsi capire* adoperando gli stessi strumenti che aveva adottato e sperimentato per *non farsi capire.* Doveva comunicare usando il linguaggio dell'incomunicabilità. Per necessità: e cioè per censura e per autocensura. Da prigioniero. Da spia in territorio nemico e dal nemico vigilata"(cf. Sciascia 1978, 16).

Di fronte all'atteggiamento inflessibile della DC che rifiuta di trattare con le BR in nome del senso dello Stato, lo Sciascia sostiene che il grande successo elettorale della Democrazia cristiana è, al contrario, dovuto al fatto che si trattava di un partito che non aveva alcun senso dello Stato ed alcuna cultura della legalità; anzi la fredda ed inesorabile ragion di Stato era da sempre estranea alla sua cultura politica. La DC era dall'inizio un partito basato sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quello dello Stato. Aldo Moro scrive dalla prigione ai suoi amici democristiani lettere in cui chiede loro di trattare, di essere flessibili, di non anteporre l'interesse astratto dello Stato all'interesse concreto

degli individui e delle famiglie, come dovrebbe essere sempre naturale e consono alla DC. Ma il caso Moro segna una svolta radicale nella storia della DC, la quale, sacrificando Aldo Moro, si è inventata il senso dello Stato, anteponendo inaspettatamente l'interesse astratto della ragion di Stato (di cui Aldo Moro dice che nelle attuali circostanze significa solamente "che io mi trovo sotto un dominio pieno ed incontrollato, sottoposto ad un processo popolare…").

Sciascia giunge a questa sua interpretazione del caso Moro attraverso l'analisi delle lettere in cui Moro si oppone strenuamente al rifiuto di trattare con le BR di cui è prigioniero; la DC considera invece questo rifiuto come un imperativo categorico dettato dal senso dello Stato. La radicale "critica all'astratta ragion di Stato" che costituisce il contento palese delle lettere di Moro, viene interpretata da Sciascia come perfettamente coerente con il quadro della situazione sostenuto fino ad allora dai democristiani. Si trattava di un'impostazione ideologica tipicamente cattolica, secondo cui lo Stato e il principio di legalità sono da considerarsi come qualcosa di astratto, molto meno importante "nella concretezza della condizione umana" della famiglia o della solidarietà di gruppo.

L'improvvisa inflessibilità democristiana rappresenta una rottura radicale con il passato.

L'interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia, parte da una questione di (s)fondo: Le BR non sono che un altro volto di quel *deficit* di senso dello Stato che la DC da sempre incarna e su cui ha da sempre fondato il suo grande successo elettorale. La conseguenza più grave di questo deficit del senso di Stato era l'abbassamento generale dei livelli di efficienza di tutta la sfera pubblica, in conseguenza della subordinazione dei meccanismi di selezione al controllo politico, ovvero della distorsione dei criteri di selezione "a vantaggio di amici" o di gruppi d'interesse alleati; gli anni di piombo non sono che estrema conseguenza del disprezzo democristiano verso il valore centrale della modernità, verso "l'astratto principio di legalità" che è il nucleo dello Stato moderno. Questo disprezzo dell'astratto principio di legalità accomuna, nell'interpretazione radicale di Sciascia, la cultura politica "democristiana" a quella delle BR.

Il disprezzo verso gli "astratti principi" di ogni tipo era - come dimostrò Tangentopoli e le sue varianti contemporanee - un (dis)valore intensamente condiviso e universalmente diffuso in Italia, che legava saldamente i cittadini comuni al partito italiano più importante. Il terrorismo, Tangentopoli, l'uso parassitario delle risorse pubbliche, lo statalismo, sono solo volti diversi dello stesso disprezzo della legalità e delle istituzioni moderne, che é un male antico della società italiana come testimonia la critica - citata nel paragrafo precedente - che muove nel 1959 Don Sturzo a tutto il sistema dei partiti incentrato sulla DC.

Consideriamo ora alcuni passaggi delle lettere che Aldo Moro, nella condizione di prigioniero politico, scrive ai rappresentanti della DC:

> "Il sacrificio degli innocenti in nome di un astratto principio di legalità, mentre un indiscutibile stato di necessità dovrebbe indurre a salvarli, è inammissibile… E non si dica che lo Stato perde la faccia perché esso non ha saputo o potuto impedire il rapimento di un'alta personalità che significa qualcosa nella vita dello Stato (...).
> Sono un prigioniero politico che la vostra brusca decisione di chiudere un qualsiasi discorso relativo ad altre persone parimenti detenute, pone in una situazione insostenibile. Il tempo corre veloce e non ce n'è purtroppo abbastanza. Ogni momento potrebbe essere troppo tardi. Si discute qui non in astratto diritto (benché vi siano le norme sullo stato di necessità), ma sul piano dell'opportunità umana e politica, se non sia possibile dare con realismo alla mia questione l'unica soluzione positiva possibile, prospettando la liberazione di prigionieri di ambo le parti... Tener duro può apparire più appropriato ma una qualche concessione è non solo equa, ma anche politicamente utile (…) Se altri non ha il coraggio di farlo, lo faccia la DC (…) Se così non sarà l'avrete voluto e lo dico senza animosità, le inevitabili conseguenze ricadranno sul Partito e sulle persone…Ed in verità mi sento anche un po' abbandonato da voi.(…) Fatto il mio dovere di informare e richiamare, mi raccolgo con Iddio, i miei cari e me stesso. Se non avessi una famiglia così bisognosa di me sarebbe un po' diverso. Ma così ci vuole davvero coraggio per pagare per tutta la DC, avendo dato sempre con generosità" (Sciascia, 1978, 60).

Di importanza cruciale è poi la lettera del 20 aprile 1978:

Caro Zaccagnini,
mi rivolgo a te ed intendo con ciò rivolgermi nel modo più formale e, in certo modo, solenne all'intera Democrazia Cristiana, alla quale mi permetto d'indirizzarmi ancora nella mia qualità di Presidente del Partito. È un'ora drammatica. Vi sono certamente problemi per il Paese che io non voglio disconoscere, ma che possono trovare una soluzione equilibrata anche in termini di sicurezza, rispettando però quella ispirazione umanitaria, cristiana e democratica, alla quale si sono dimostrati sensibili Stati civilissimi in circostanze analoghe, di fronte al problema della salvaguardia della vita umana innocente. Ed infatti, di fronte a quelli del Paese, ci sono i problemi che riguardano la mia persona e la mia famiglia.
Di questi problemi, terribili ed angosciosi, non credo vi possiate liberare, anche di fronte alla storia, con la facilità, con l'indifferenza, con il cinismo che avete manifestato sinora nel corso di questi quaranta giorni di mie terribili sofferenze. Con profonda amarezza e stupore ho visto in pochi minuti, senza nessuna seria valutazione umana e politica, assumere un atteggiamento di rigida chiusura.

L 'ho visto assumere dai dirigenti, senza che risulti dove e come un tema tremendo come questo sia stato discusso. Voci di dissenso, inevitabili in un partito democratico come il nostro, non sono artificiosamente emerse. La mia stessa disgraziata famiglia è stata, in certo modo, soffocata, senza che potesse disperatamente gridare il suo dolore ed il suo bisogno di me. Possibile che siate tutti d'accordo nel volere la mia morte per una presunta ragione di Stato che qualcuno lividamente vi suggerisce, quasi a soluzione di tutti i problemi del Paese?

Altro che soluzione dei problemi. Se questo crimine fosse perpetrato, si aprirebbe una spirale terribile che voi non potreste fronteggiare. Ne sareste travolti. Si aprirebbe una spaccatura con le forze umanitarie che ancora esistono in questo Paese. ... Ma è soprattutto alla DC che si rivolge il Paese per le sue responsabilità, per il modo come ha saputo contemperare sempre sapientemente ragioni di Stato e ragioni umane e morali. Se fallisse ora, sarebbe per la prima volta. … Che non avvenga, ve ne scongiuro, il fatto terribile di una decisione di morte presa su direttiva di qualche dirigente ossessionato da problemi di sicurezza ... Dite subito che non accettate di dare una risposta immediata e semplice, una risposta di morte. Dissipate subito l'impressione di un partito unito per una decisione di morte. Ricordate, e lo ricordino tutte le forze politiche, che la Costituzione repubblicana, come primo segno di novità, ha cancellato la pena di morte. Così, cari amici, si verrebbe a reintrodurre, non facendo nulla per impedirla, facendo con la propria energia, insensibilità e rispetto cieco della ragion di Stato, che essa sia di nuovo, di fatto, nel nostro ordinamento. Ecco nell'Italia democratica del 1978, nell'Italia del Beccaria, come nei secoli passati, io sono condannato a morte. Che la condanna sia eseguita, dipende da voi. A voi chiedo almeno che la grazia mi sia concessa: mi sia concessa almeno… per essenziali ragioni di essere curata, assistita, guidata che ha la mia famiglia.

La mia angoscia in questo momento sarebbe di lasciarla sola - e non può essere sola - per la incapacità del mio partito ad assumere le sue responsabilità, a fare un atto di coraggio e responsabilità insieme ... Il Governo è in piedi e questa è la riconoscenza che mi viene tributata, per questa come per tante altre imprese. In allontanamento dai familiari senza addio, la fine solitaria, senza la consolazione di una carezza, del prigioniero politico condannato a morte. Se voi non intervenite, sarebbe scritta una pagina agghiacciante nella storia d'Italia. Il mio sangue ricadrebbe su voi, sul partito, sul Paese (Sciascia 1978, 87-91).

Il filosofo politico francese Gérald Sfez l'ha mette come esergo alla sua riflessione sulla ragion di Stato. Camera in cui le BR hanno tenuto Aldo Moro prima di assassinarlo "c'est aussi celle où l'Etat le laisse enfermé pour garder sa raison". Il dilemma tra la vita del prigioniero e la ragion di Stato non può essere teorizzato ma solamente vissuto come dramma il cui esito è sempre tragico – lo Stato si afferma solennemente come principio superiore alla famiglia e alla volontà individuale di difendere la propria vita nel sacrificare la vita del prigioniero la cui liberazione richiederebbe una negazione della superiorità della ragion di Stato su ogni vincolo di sangue o etico. M. Foucault vede qui la grande differenza tra il potere politico e quello pastorale: il pastore si sacrifica per il suo gregge, l'uomo di Stato sacrifica il gregge. Il punto centrale in questa riflessione

è la nozione di "théatrâlité": la decisione davanti a cui la ragion di Stato pone gli uomini di Stato può essere messa in scena e rappresentata ma non ridotta a teoria o precetto.

Voglio sottolineare questo punto: il privilegio che Aldo Moro accorda alla famiglia, o meglio "al piano dell'opportunità umana e politica" per usare il linguaggio astruso tipico di questo statista (ricordiamo le sue indimenticabili "*convergenze parallele"*!), è il nucleo più vivo di una cultura politica che antepone una "comunità naturale", fondata sulla famiglia o, più in generale, una comunità di amici legati l'uno all'altro da vincoli "sacri", allo Stato-nazione che si fonda su "un vincolo di coesistenza tra gli uomini che manifestano la loro indipendenza dagli dei» (Gauchet 2001: 142), allo Stato-nazione in cui gli individui sono anzitutto cittadini, legati l'uno all'altro da un legame politico "civico" ovvero autonomo dai vincoli religiosi. Questa anteposizione crea uno spazio antagonista allo Stato in cui si inscrivono i fenomeni come Tangentopoli, corruzione diffusa, familismo amorale descritto da Banfield, i movimenti antagonisti radicati nei cosiddetti "Centri sociali" e lo stesso terrorismo rosso e nero. Si tratta di una questione di (s)fondo la cui formulazione piú drammatica risale alla tragedia "Antigone" di Sofocle: Antigone seppellisce il suo fratello nonostante la legge vieti di seppellire i traditori, ovvero ella trasgredisce le leggi dello Stato in nome della famiglia patriarcale, eterna, irriducibile allo Stato. Per Hegel è importante che il simbolo di questa contestazione dello Stato è una donna come se la lealtà della donna alla famiglia fosse un valore in eterno contrasto con la ragion di Stato. Gli ordini del governo non devono mai "trasgredire le leggi non scritte, ma infallibili, degli dèi. Non da oggi, non da ieri, ma da sempre esse sono vive, e nessuno sa da dove attinsero splendore. Io non potevo a causa dell'arroganza di un uomo, pagare per una colpa nei confronti dei dèi" – dice Antigone a chi rappresenta il potere sovrano nella città. La sua rivendicazione di disobbedienza allo Stato in nome degli obblighi che derivano dai vincoli di sangue tra i fratelli è non solamente una ragione forte di resistenza allo Stato troppo prepotent,e ma anche lo spazio in cui si radica quella formidabile potenza anti-stato che è la mafia (italiana o cinese).

Sciascia rifiuta come mistificante la tesi, imposta dalla DC, secondo cui le lettere che Aldo Moro scrive durante la sua prigionia non sono più da prendersi sul serio in quanto "non sono più moralmente ascrivibili a lui". Ecco che cosa dichiarano i maggiorenti DC in una riunione ristretta: "Come possono comprendere i lettori, il testo della lettera a firma di Aldo Moro, indirizzata all'onorevole Zaccagnini, rivela ancora una volta le condizioni di assoluta coercizione nella quale simili documenti vengono scritti e conferma che anche questa lettera *non è moralmente a lui ascrivibile*". La formula "moralmente ascrivibile" è atroce, la sua condizione di prigioniero viene assimilata a quella di un folle, le cui parole sono "da considerarsi nulle".

> "Esiste, nella nostra società, un altro principio d'esclusione…penso all'opposizione tra ragione e follia. Dal profondo del Medioevo il folle è colui il cui discorso non può circolare come quello degli altri: capita che la sua parola sia considerata come nulla e senza effetto, non avendo né verità né importanza, non potendo far fede in giustizia, non potendo autenticare un atto o un contratto.." (M. Foucault, 1972, 10).

Agli occhi di Umberto Eco (1979, 64) il caso Moro è un esempio tipico dell'uso delle "circostanze di enunciazione" per negare il senso di queste enunciazioni. Moro chiedeva nelle sue lettere firmate lo scambio dei prigionieri, ma la stampa e tutti i partiti politici hanno adottato una "strategia cooperativa di rifiuto" assumendo le circostanze di enunciazione – la prigionia – come ragione sufficiente per negare che autore empirico – Aldo Moro – possa volere ciò che il testo dice. La strategia egemonica nell'interpretare queste lettere era quella di negarne il senso testuale in nome delle circostanze in cui venivano scritte tracciando così un confine netto tra le istituzioni e il terrorismo. In altri termini: il rifiuto di considerare l'autore empirico di queste lettere – Aldo Moro in circostanze di prigionia – come coincidente con il loro autore modello - Aldo Moro in circostanze normali di politico - giustifica il rifiuto di trattare con i terroristi a nome di un Moro immaginario costruito dai politici democristiani quali interpreti autorizzati delle sue lettere .

Secondo Sciascia queste lettere sono non solo "ascrivibili a Moro", ma sono anche coerenti con tutta la tradizione a-statale e a-legalistica dei cattolici - certamente molto di più di quelle di Zaccagnini. L'invenzione di un senso dello Stato, in nome del quale va sacrificato Aldo Moro rapito dalle Brigate rosse, era una grande menzogna pubblica che allineava i giornali e la DC nel decretare la morte civile di "Moro il democristiano". Né Moro stesso né il partito da lui presieduto ha mai avuto il senso dello Stato, anzi lo ripudiava come "disvalore moderno", come l'"astratto principio di legalità", estraneo alla tradizione politica democristiana radicata nel concreto, nel "pre-politico", nella "comunità naturale".

Questa tradizione "famiglio-centrica" si è manifestata in tutta la sua importanza nell'atteggiamento cattolico verso il riconoscimento legale delle coppie di fatto. La centralità della famiglia di cui allora parlava la Chiesa cattolica non è che un sintomo del rifiuto cattolico della centralità dello Stato neutrale, della legalità e della società civile autonoma. E questa è anche la causa prima del diffuso deficit di legalità, dell'assenza dello Stato (particolarmente grave nel Meridione italiano) e della società civile definita come la capacità di organizzare le azioni collettive tra gli attori non legati dai vincoli di comunitari. Il *Family Day* del 13 maggio 2007era una celebrazione di massa della tradizione "famiglio-centrica", a-statale, di cui il deficit italiano di virtù civiche e di cultura della legalità sono una diretta conseguenza.

Quando la DC decide di presentarsi come partito delle istituzioni e della ragion di Stato, Moro il democristiano viene da tutti dichiarato uno "statista", le cui lettere (in contrasto con questa definizione di statista) debbono essere lette come meri sintomi di uno stato di costrizione, documento di una condizione che l'ha privato della possibilità di rimanere se stesso. Una formula e una strategia che annullavano la definizione della situazione che Moro intendeva far valere nelle sue lettere dalla prigione BR, del tutto coerente con il quadro tradizionale della politica democristiana. Attraverso la spietata tesi che le sue lettere "non sono moralmente a lui ascrivibili", si impone una ridefinizione della situazione in termini di un rispetto assoluto "dell'astratto principio di legalità" - un quadro largamente ingannevole, come ha dimostrato Tangentopoli, abbattutasi sul sistema dei partiti italiani, imperniato sulla DC, quattordici anni dopo.

L'interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia illustra che cosa si intende con il quadro della situazione fabbricato ed imposto attraverso i media; la definizione della situazione cui Moro si riferisce nelle sue lettere è fuori quadro, bisogna dunque annullarla negando a Moro la sua identità. Il quadro della situazione fabbricato ora e accreditato come legittimo da un'alleanza tra i partiti politici e i media seppur in contrasto con la storia politica della DC come documentata dalla storia politica del paese, era funzionale alla necessità strategica di tracciare un confine netto tra i valori dei partiti democratici e quelli dei terroristi - il senso dello Stato come un valore condiviso da tutti i partiti democratici, il quale, legittimato ora dal sacrificio supremo di Moro, legittima a sua volta il governo "dell'unità nazionale". Che si trattava di un "quadro fabbricato" e non di una autentica ridefinizione del quadro di riferimento, di un cambiamento radicale dei propri valori di riferimento ha poi mostrato chiaramente Tangentopoli che decretato la fine della centralità del partito cattolico in Italia. Dal nuovo quadro della situazione risulta che lo Stato non può trattare con i terroristi, la DC deve sopportare la grave perdita e ciò anche in nome di un Moro "grande statista", che è costretto ora dalla violenza brigatista a rinnegare se stesso, ma le parole mediante cui lo fa sono da considerarsi nulle.

La questione di (s)fondo che pone l'interpretazione della figura di Moro inventata da Sciascia investe tutto il sistema politico italiano. Possiamo riassumerla in modo seguente: vi è un nesso storico stretto tra la cultura politica cattolica "sempre attenta agli interessi concreti" che interpreta il potere politico come difesa degli amici, dei loro interessi personali al di là delle regole astratte del mercato e dello Stato di diritto (ne parla del resto già Don Sturzo nel passo citato). Un mare di "leggine" democristiane inondava l'Italia, per soddisfare gli interessi di questo o di quell'altro gruppo di "amici"- L'elusione sistematica delle leggi generali, il consenso ricavato dall'offerta dei patti sotterranei per garantire la difesa degli interessi particolari, vengono elevate a sistema di governo democristiano. Le contraddizioni interne della DC implodono nel caso Moro ed

esplodono nel caso di Tangentopoli. La proliferazione delle leggine che ha il suo luogo d'origine proprio nell'attenzione tutta democristiana alle "situazioni concrete dei gruppi particolari" ha delegittimato lo Stato e distrutto la fiducia nello Stato e nella cultura della legalità – contribuendo così a rendere il terrorismo in Italia un fenomeno molto più grave che in altri paesi dell'Europa. Il terrorismo e Tangentopoli sono due aspetti estremi della stessa "illegalità legittima" che ha caratterizzato il regime DC.

Questa questione continua ad essere eccezionalmente attuale anche oggi. Sabino Cassese, un esperto del diritto amministrativo, ha scritto commentando la reazione ai carabinieri uccisi a Nassiriya:

> "Dubito che questa partecipazione sia sintomo di una scoperta del senso dello Stato: La sua assenza storica è stata troppo 1unga. Troppe volte esso è stato male impersonato e malrappresentato, accentuando la separaziohe tra Paese reale e Paese legale. Per troppo tempo è stato debole con i forti e prepotente con i deboli. Troppo hanno prevalso le mille Italie, nostra insigne debolezza" (*Corriere della Sera* 20/11/2003).

Partendo dalla questione di (s)fondo inventata da Sciascia, possiamo formulare ipotesi di ricerca produttive sulla cultura politica italiana. Questa è caratterizzata dalla scarsa capacità di legittimare le regole astratte su cui regge l'ordine del mercato e della moderna amministrazione dello Stato. Questa questione rimanda a quella dell'assenza in Italia di una religione civile, capace di conferire una forte legittimità alle regole astratte o alle leggi generali, come ha spesso sottolineato G. E. Rusconi nei suoi interventi pubblici; rimanda anche al concetto di Banfield di familismo amorale che consiste nel privilegiare sempre gli interessi del proprio gruppo (familiare) a scapito della legalità.

Marco Biagi: la morte di un giuslavorista

La conflittualità legata in Italia alla necessità di rendere più flessibile le istituzioni in generale e il mercato del lavoro in particolare costituisce un esempio interessante di un campo politico, caratterizzato dalla *politicizzazione* esasperata dei problemi imposti dal processo di globalizzazione economica a tutta la società. La ragione di questa politicizzazione irrazionale dei problemi legati alla globalizzazione è il deficit di capitale sociale che rende difficile le riforme strutturali. La flessibilità è una sfida alla cultura egemonica del posto fisso, rappresentata in Italia dal blocco storico della DC, del PCI e della cultura sindacale. Lo Statuto dei Lavoratori, particolarmente l'articolo 18, l'inamovibilità degli impiegati statali o dei professori universitari, l'enorme rigidità del sistema nel suo complesso, sono tutto frutti della stessa egemonia delle forze politiche che fondavano la lotta per il consenso elettorale sulla promessa della stabilità dei rapporti di lavoro, della sicurezza dell'impiego.

Riflettiamo su alcuni passi del *Libro bianco sul mercato del lavoro in Italia* il cui autore principale è il professor Marco Biagi, assassinato dalle BR 19 marzo 2002. Si tratta di dichiarazioni programmatiche che riassumono i fini delle politiche proposte per far fronte alla accresciuta domanda di flessibilità a tutti i livelli, imposta dal processo di globalizzazione. La globalizzazione significa anzitutto il passaggio dall'economia della stabilità a quella della flessibilità; un sistema flessibile si adatta in maniera continua alle nuove condizioni ed opportunità, per cui entra in contraddizione con il concetto di lavoro che privilegia la stabilità e i diritti costituiti. I sistemi possono essere flessibili solamente a condizione che diventi flessibile anche l'utilizzo del lavoro.

Riassumiamo dunque il contesto internazionale in cui la domanda di flessibilità diventa imperativa: mi riferisco a quell'insieme di mutamenti strutturali che indichiamo con la parola "postfordismo" (cf. Blasutig 2004).

In *primo luogo*, il capitalismo si globalizza, quando le interconnessioni e le interdipendenze dei flussi di merci e capitali, nonché dei flussi di tecnologia e conoscenza, diventano tali da definire un "mercato unico globale" o un'unica "economia-mondo", in cui "i circuiti di capitale finanziario erano prevalentemente nazionali, anche per un'impronta nazionale delle *business communities*, ad

una situazione in cui il capitale diviene fortemente mobile, apolide, autoreferenziale e sensibilissimo rispetto alle variazioni, anche minime, dei margini attesi di profittabilità. Il capitale è così uscito fuori dal raggio di influenza e controllo delle complesse architetture istituzionali operanti nella precedente fase del capitalismo".

In *secondo luogo*, l'*informatizzazione* che ha accelerato enormemente le capacità di elaborazione e comunicazione delle informazioni e di generare la conoscenza innovativa ed i suoi usi. La conseguenza è l'enorme accrescimento dell'interconnettività *nei* e *tra* i sistemi e l'abbattimento delle barriere spazio-temporali nella comunicazione e la creazione di infinite connessioni tra campi diversi di attività che si traduce in una crescita generalizzata della produttività del lavoro.

In *terzo luogo*, il postfordismo è caratterizzato da un radicale riassetto dei rapporti di mercato. L'impresa fordista creava i propri mercati di massa, l'impresa postfordista fronteggia invece una domanda imprevedibile. La flessibilità dell'impresa consiste dunque nella capacità di adeguarsi continuativamente alla differenziazione estrema della domanda, ma anche "di riconoscerne ed inseguirne le tracce minori, i segnali deboli, anticiparne le dinamiche" adottando strategie di anticipazione che alimentano la turbolenza e la complessità del mercato. La flessibilizzazione della domanda, la sovranità del consumatore "fantasmagorico", implica la flessibilità produttiva e questa impone un'estesa flessibilizzazione del mercato del lavoro.

Ecco come *Il libro bianco sul mercato del lavoro in Italia* cerca di affrontare i mutamenti nel mercato del lavoro in Italia generati dai processi che abbiamo descritto:

"Con la presentazione del Libro Bianco, il Governo, accogliendo gli orientamenti europei, intese avviare un programma di legislatura orientato alla promozione di una società attiva, dove maggiori siano le possibilità di occupazione per tutti, migliore la qualità dei lavori, più moderne le regole sui rapporti e sui mercati del lavoro. Con tale documento, propone a tutti i suoi interlocutori "un'agenda di discussione da cui possa derivare, in tempi rapidi, un programma di politiche adeguate".

La prima parte del *Libro Bianco* è dedicata ad un'analisi dettagliata delle tendenze recenti del mercato del lavoro italiano. Il documento, infatti, parte dalla raccomandazione del Consiglio dell'Unione Europea n. 512 … la quale, pur riscontrando indubbi miglioramenti dello stato dell'occupazione in Italia, (nel gennaio 2001 il tasso di disoccupazione in Italia è sceso sotto il 10%, però il tasso di occupazione rimane sempre al di sotto della media europea (63,3%) ed è il più basso tra tutti i paesi dell'Unione; inoltre esiste un grave problema di disoccupazione di lunga durata, il tasso di questo segmento è infatti pari all'8,3%, mentre la media europea si posiziona intorno al 4,9%), rileva il permanere di alcuni problemi strutturali, quali:
le disparità regionali nei tassi di disoccupazione (soprattutto tra Nord e Sud).
Il ridotto tasso di occupazione dei lavoratori anziani.
Il forte divario occupazionale tra uomini e donne (specie nelle regioni meridionali, dove il tasso di disoccupazione femminile è quasi il doppio di quello maschile).

Per quanto riguarda gli andamenti del mercato del lavoro Italiano, le flessibilità introdotte dal 1997 (pacchetto Treu) hanno consentito una prima inversione di tendenza ma, nonostante i segnali di crescita occupazionale (nel quinquennio 1995-2000 il tasso di occupazione, nella classe d'età 15-64 anni, è passato dal 50,6 al 53,5%) l'eredità del passato rimane alquanto pesante e sono molti i punti critici da risolvere. …

E riflettiamo su questo passo della rivendicazione delle BR dell'assassinio del professor Biagi, pubblicata a suo tempo sul sito della *Stampa*:

"Con quest'azione combattente le Brigate Rosse attaccano la progettualità politica della frazione dominante della borghesia imperialista nostrana per la quale l'accentramento dei poteri nell'Esecutivo, il neocorporativismo, l'alternanza tra coalizioni di governo incentrate sugli interessi della borghesia imperialista e il "federalismo" costituiscono le condizioni per governare la crisi e il conflitto di classe in questa fase storica segnata dalla stagnazione economica e dalla guerra imperialista. … L'azione riformatrice di Marco Biagi, esperto

giuslavorista e delle relazioni industriali, rappresentante delle istanze e persino dei sogni della Confindustria, si è espressa nell'Esecutivo Berlusconi nelle responsabilità primarie ricoperte nell'elaborazione del "Libro Bianco", nell'aver sostenuto le misure di abrogazione dell'articolo 18 dello Statuto dei lavoratori … Il modello sociale prefigurato da Marco Biagi era quello di una "società attiva", in cui ogni giovane lavoratore attraverso il percorso a ostacoli dell'apprendistato, del contratto a termine, dei vari tipi di contratto precario, delle politiche attive del lavoro e della formazione nei periodi di disoccupazione, del contratto a tempo indeterminato ma senza la tutela dell'art. 18, realizzi una "carriera educativa" nella quale si forma … spinto … dal ricatto dell'assenza di alternative insito nella "natura delle cose"…, secondo i voleri e i desideri del capitale, o se si vuole in funzione della propria sfruttabilità o "occupabilità" da parte del padrone … appoggiato in ciò da "tutori" come le agenzie interinali, il collocamento privato e pubblico, le agenzie di formazione, i collegi di conciliazione e arbitrato etc., e nel quadro dei vari patti territoriali, andando a costituire così la principale garanzia per la competitività del capitale investito in Italia… "

La domanda di flessibilità del mercato del lavoro irrompe nello spazio pubblico come una questione di (s)fondo che crea un campo politico particolarmente conflittuale. Le parole come articolo 18 dello Statuto dei lavoratori si *politicizzano* radicalmente fino a portare a definizioni antagoniste della situazione che rimandano a due quadri della situazione in mortale opposizione. Il *disaccordo* sulle misure da adottare nel quadro della "globalizzazione" o del "postfordismo" diventa, nel testo della rivendicazione delle BR, un *dissidio* insanabile, che porta alla ridefinizione radicale del un quadro istituzionale della situazione in termini di lotta tra i nemici di classe; questa definizione della situazione non ammette soluzioni politiche che consisterebbero in una ridefinizione in senso più inclusivo del un quadro istituzionale del conflitto mediante le negoziazioni.

Sottolineiamo i punti chiave di questa rivendicazione di una lotta "per la vita o la morte" in difesa di una vecchia egemonia, quella del "posto fisso", contro i mutamenti imposti dalla globalizzazione e contro le nuove forme di libertà che portano con sé. La domanda di flessibilità legata alla globalizzazione e alla postfordizzazione dell'economia mondiale, viene interpretata come complotto del "capitale internazionale" che mira a ridurre il lavoratore "a mero oggetto" da sfruttare per garantire la "valorizzazione dell'investimento". La domanda "in nome di quale fine il capitale vuole ridurre in questo modo la forza-lavoro" può ricevere una sola risposta – la valorizzazione del capitale richiede una totale disumanizzazione del lavoro, tra il capitale e il lavoro vi può essere solo un antagonismo mortale.

Questa retorica di lotta ignora due questioni essenziali. La prima riguarda il modello dello Stato democratico interclassista del dopoguerra, visto come uno Stato in cui giunge a compimento il ciclo dei diritti – dalla garanzia dei diritti civili, di quelli politici si arriva infine a garantire i diritti sociali per integrare pienamente i lavoratori nella comunità dei cittadini - si basa sulle virtù politiche e morali della classe media. L'incertezza e la precarietà che investono oggi il mercato del lavoro sono processi che devono essere governati in sostanziale accordo con la classe media. Una sua destabilizzazione renderebbe infatti ingovernabile l'economia postfordista, in quanto la classe media è la fonte principale del capitale umano e sociale e, di conseguenza, la risorsa principale di una *knowledge based economy* che è il nucleo dell'economia postfordista.

La seconda questione riguarda il capitale sociale che ci limitiamo ora a definire genericamente (ne parleremo approfonditamente nel capitolo VII) come l'insieme di relazioni sociali e di aspettative di solidarietà che usiamo come risorse per instaurare le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli individui in una società, le quali non possono comunque essere instaurate gratuitamente. Il *deficit* di capitale sociale, di fiducia verso le istituzioni anzitutto, fa percepire la domanda di flessibilità come una minaccia ai propri diritti costituiti. Le due condizioni di efficienza nei processo di adattamento alla globalizzazione è lo Stato sociale efficiente e credibile, e un forte capitale sociale pubblico - ecco le ragioni per cui ad esempio la Finlandia ha un successo così eccezionale nell'adattare il proprio sistema economico agli imperativi della flessibilità inerente alla globalizzazione.

Ora la domanda di flessibilità scardina l'egemonia e il blocco storico del capitalismo italiano, basato essenzialmente sul privilegio accordato alla stabilità a scapito dell'efficienza. Mette anche in luce la drammatica inefficienza dello stato sociale italiano che dovrebbe compensare la fine della stabilità dei rapporti di lavoro. La precarizzazione del lavoro nella società attuale è un processo contraddittorio. "Il problema è che non s può essere flessibili in un mondo rigido, vai a chiedere il mutuo e te ne accorgi" – dice un lavoratore precario in un'inchiesta promossa da *la Repubblica* (12/12/2004). Il sociologo Luciano Gallino, uno studioso dei problemi legati alla dinamica dell'offerta del lavoro nella società postindustriale indica un'altra importante conseguenza della flessibilizzazione del lavoro: "Crescere in famiglie che vivono orizzonti temporali limitati, che vivono ogni giorno l'ansia del futuro, può allevare ragazzi che si arrendono all'esistente, che rinunciano in partenza a cambiare in meglio la propria vita. La generazione precaria di oggi vive ancora di rendita sulle sicurezza dei genitori. La prossima è un'incognita." Quale sarà la società basato sul lavoro precario che si sta formando al posto di quella basata sul "posto fisso"? Sarà una società di conformisti impauriti e ricattabili o sarà invece possibile conciliare la flessibilità del lavoro con l'esigenza esistenziale irrinunciabile di programmarsi una vita, di minimizzare le fonti di ansia e di insicurezza che è un "bisogno umano radicale"? Che la società della "fissità del lavoro" arrivasse a bloccare le capacità di adattamento creativo necessaria nell'era postfordista è sicuramente vero. "Che al posto (e all'opposto) di quella fissità rischi di nascere una società dalle identità sociali inconsistenti, dal potere d'acquisto minimo, dalla incomunicabile angoscia individuale che non diventa mai risposta collettiva, è però sotto gli occhi di tutti" scrive Michele Serra in una sua riflessione intitolata "La fluidità e il futuro rubato" (la *Repubblica 12/12/2004*).

Il deficit storico di capitale sociale nel sistema rende impossibile introdurre i mutamenti necessari per ridurre l'impatto sociale della domanda di flessibilità del mercato del lavoro; è infatti impossibile rendere più flessibili gli ambiti decisivi dell'amministrazione dello stato, dello stato sociale o quelli essenziali per la produzione della conoscenza (università, ricerca, scuola in generale). La globalizzazione dissolve le barriere e i vincoli politici che hanno "moderato" la competizione all'interno dello Stato nazionale sotto forma di "concertazione" e di "patti nazionali", esponendo così il sistema nel suo complesso ad una competizione "illimitata". In un sistema caratterizzato dal *deficit* storico di capitale sociale, la domanda di flessibilità suscita risposte antagoniste - viene attribuita al complotto della Confindustria, della borghesia, del capitale straniero ecc.

Il sindacato in Italia si trova in una situazione paradossale. Per molti versi il sindacato condivide la politicizzazione della domanda di flessibilità inerente alla globalizzazione, la sua interpretazione, cioè, in termini di "aggressione ai diritti" e di "profitto visto come risultato dalla riduzione dei diritti dei lavoratori"; non è in grado però di opporsi credibilmente al processo di globalizzazione e alla crescente interdipendenza dei sistemi economici. Di conseguenza: le imprese italiane debbono competere nel mercato globale senza poter giovarsi di "politiche sociali" che abbassano i costi sociali della flessibilizzazione.

La radice comune: un deficit di cultura riformista

La condizione necessaria perché un insieme di riforme possa avere successo, è una diffusa cultura della legalità che in Italia manca. Ecco ancora le parole del giudice Gherardo Colombo: "Mi sono convinto che, affinché la giurisdizione funzioni, è necessario esista una condivisa cultura generale di rispetto delle regole. E invece in Italia quella tra cittadino e legalità è una relazione sofferta, la cultura di questo paese di corporazioni è basata soprattutto su due categorie: furbizia e privilegio" (C.d.S., 17 marzo 2007). Egli conclude che "di legalità non c'è n'è abbastanza" e quelli che la rispettano non hanno una rappresentanza sufficiente nella società italiana.

Tutti e tre esempi di campi politici fuori controllo hanno una radice comune: un deficit di cultura riformista che non è che una conseguenza del deficit di civismo. Ora con il termine *civismo*, *civicness*, *civic culture* voglio indicare quel tipo di *cultura politica* di massa che, motivando i

politici a proporre ai propri elettori regole anziché privilegi, costituisce la precondizione dell'efficienza dell'ordine basato su regole astratte. La generalità della legge è ovviamente solo un ideale normativo: ogni regola reca sempre vantaggi in qualche modo (spesso nascosto) asimmetrici, ovvero privilegia alcuni gruppi e individui, come dimostra la sociologia mediante studi empirici sugli effetti *particolari* delle leggi *universali*, che favoriscono sempre *nei fatti* le classi dominanti.

Il crollo della prima repubblica era una conseguenza del deficit di cultura civica, caratteristico del sistema politico italiano dai suoi inizi. E' sviante parlare semplicemente della "corruzione del sistema politico". Il termine "corruzione" indica in realtà un tratto intrinseco della democrazia – non a caso la critica totalitaria alla democrazia insisteva particolarmente su questo punto. La democrazia massimizza la pluralità e l'autonomia dei gruppi, ciascuno dei quali chiede lealtà e dedizione; è necessaria, di conseguenza, una capacità di "gestire" forme di lealtà "multipla" che genera necessariamente situazioni di conflitto. Siamo leali verso la classe sociale cui apparteniamo, verso la nostra città, verso la nostra regione, verso il nostro partito, verso la nostra nazione, verso l'impresa dove lavoriamo, verso le ideologie cui aderiamo ecc. Il conflitto tra queste diverse lealtà viene risolto mediante la gerarchizzazione delle lealtà (dall'alto verso il basso, dall'universale verso il particolare, prima la nazione poi la regione, prima l'ideologia poi l'impresa ecc.), ma questa gerarchizzazione risulta sempre poco stabile, spesso "socialmente insostenibile" in quanto la lealtà verso "i nostri amici" non può essere "tradita" se non a costo dell'isolamento sociale insostenibile – ecco il nocciolo del termine *corruzione ambientale*. Spesso la soluzione democratica di un conflitto non è che una forma occulta di corruzione in quanto la politica democratica favorisce i compromessi.

Ora, la tensione tra la cultura delle regole e la domanda di privilegi è strutturale, non può essere eliminata del tutto, ma solamente resa sostenibile da una diffusa cultura civica. Laddove questa manca, la corruzione ambientale diventa invece insostenibile. Come esempio della corruzione ambientale insostenibile possiamo citare le dichiarazioni degli assessori riportate dal *Corriere della Sera* (e i commenti critici del giornale):

> «Non ho certo commesso illeciti, né un'illegalità, inserendo mia moglie nella struttura speciale» (25 ottobre). «Giunta e consiglio regionale sono pieni di parenti ». «Ho assunto mia moglie? Lo fanno tutti» (27 ottobre). L'assessore regionale testimonia: il nepotismo è diffusissimo. Lo è in tutta Italia. Basta vedere il gran numero di familiari tra farmacisti, notai, professori universitari, magistrati, dipendenti pubblici in generale. Tra questi — ma anche tra gli imprenditori—prevale una concezione dinastica. A chi occupa un posto spetta «sistemare» uno o più parenti, quale attributo della carica, per diritto di successione o semplicemente come espressione di potere. Questo fenomeno diffuso viene attribuito al «familismo amorale». Il fenomeno è aggravato dalla scarsa consapevolezza della sua gravità e delle conseguenze negative che produce—come rivelato dalla dichiarazione di incolpevolezza dell'autore, che è pure un giurista … Concludo con una domanda: per quel posto in Calabria non si poteva bandire un regolare concorso, aperto a tutti, e nominare una commissione di esame composta di persone di notoria indipendenza, estranee alla regione?" (1 novembre 2005).

Il *deficit* di cultura civica si traduce in un grave deficit di cultura riformista che non si è stato in grado di superare in settanta anni di democrazia, nonostante tutti i partiti della prima repubblica (compreso quello comunista) si dichiarassero "riformisti".

Con il termine " cultura riformista " indico il contesto istituzionale in cui si realizza l'ideale moderno che è quello di governare razionalmente, ovvero su basi consensuali, i conflitti e le fratture prodotti dalle diverse fasi della rivoluzione industriale – dalla prima alla seconda che è la fase postindustriale fino alla terza che è la globalizzazione. Il fondamento storico della cultura riformista è la fede illuminista nel potere della critica razionale di convincere gli uomini a sostenere i progetti politici che migliorano le possibilità di tutti e questo significa che la società riesce a

cambiare se stessa in risposta alle critiche che muove a se stessa e che circolano nello spazio pubblico.

Un *deficit* di cultura riformista significa che ogni progetto di riforma si trasforma in strenua difesa dello *status quo*, per paura, condivisa da molti, che la riforma non sia che l'attacco dei privilegiati contro i diritti dei poveri. Se manca la cultura riformista, manca anche la fiducia negli effetti liberatori dei progetti di riforma, i quali vengono percepiti non come una *chance* per un numero più grande di cittadini, ma come una minaccia.

Il deficit di una vera cultura riformista ha due ragioni storiche. La prima è l'influenza del partito comunista che vedeva le riforme con grande sospetto, prometteva di proteggere il popolo contro le false riforme in nome di un progetto rivoluzionario di una rifondazione società su basi nuove. Anche se nei fatti il PCI non era un partito rivoluzionario, lo era nella sua retorica che ha avuto un impatto negativo sulla cultura politica del paese – ha diseducato una parte dell'elettorato alla via riformista, ad avere la fiducia nelle riforme razionali e nel compromesso consensuale. La seconda ragione è il cattolicesimo che vede nella chiesa inconsciamente il modello di potere che unisce la dimensione spirituale a quella materiale; ora la chiesa si fonda sulle gerarchie, sulla obbedienza alle autorità, sulla difesa della relazione al passato, sulla censura di certi temi, sull'indice di libri proibiti ecc. e questo è in contrasto con la modernità. Le istituzioni *ecclesiomorfe* (simili alla chiesa) esportano nella società il meccanismo discriminatorio e antidemocratico su cui è impostata la struttura ecclesiastica romano cattolica indebolendo così la cultura riformista, fondata sulla deliberazione, ovvero sul cambiamento delle preferenze in virtù di una discussione "libera da dominio" tra i partecipanti. Inoltre la DC era ambigua, assegnava allo Stato - almeno a partire dal momento in cui Amintore Fanfani ne diventa leader – un ruolo troppo centrale nell'economia, ha teorizzato persino un ruolo speciale del manager pubblico che vincolerebbe il profitto all'etica.

Un'altra conseguenza dell'influenza della Chiesa cattolica che è di grande ostacolo alla formazione di un'efficiente cultura riformista, consiste nella tendenza di interpretare tutti i mutamenti in termini di "colpa morale" o vice versa di un "risveglio morale"; questa visione incentrata sulla morale equivale di fatto ad una svalutazione sistematica delle azioni collettive basate sui compromessi utilitaristici e trasparenti, volti al perseguimento dell'utilità collettiva.

4. La legittimità è attualità

Tra il passato e il presente

La celebre riflessione di Pasolini sul vuoti di potere in Italia mette in luce anche un altro aspetto costitutivo del potere politico in Occidente: il suo vincolo all'attualità. L'egemonia "non più attuale" è vuota e crolla. Una classe o un partito politico possono conquistare un'egemonia reale e costituire un blocco storico in grado di governare la società con il consenso dei governati, solamente a condizione di rappresentare "ciò che è attuale". La legittimità del potere politico è nell'Occidente moderno strettamente vincolata alla *attualità*.

La parola "attualità" è scaduta da tempo al livello di notizia del *giorno* diffusa *ogni nuovo giorno* dai media; in realtà l'*attualità* è una delle grandi parole fondative dell'Occidente, un'invenzione rivoluzionaria della civiltà occidentale in generale e della modernità industriale in particolare. Solo le società moderne conoscono l'*attualità*: e *attuali sono le forze che rendono il presente radicalmente differente dal passato*. E' questa differenza tra il passato e il futuro a rendere alcune questioni più attuali delle altre ed alcune forze politiche più centrali delle altre.

Ecco una formulazione tipica: "Le risposte del passato non sono utili a capire la realtà attuale. Quando si creano nuove condizioni, come nel mondo di oggi, servono soluzioni nuove… *Fermate il mondo, voglio scendere*, non è un programma politico per nessuno" (Sidney Blumenthal, il principale consigliere di Bill Clinton e stratega della campagna elettorale di Hillary Clinton). Il tono terroristico di questa esortazione separa le esperienze e le aspettative del passato dal presente, svaluta le soluzioni trovate dalla "generazione dei padri", esalta il nuovo come forza salvifica. Il futuro deve essere liberato dalle forze che non sono capaci di sfruttare le occasioni che dischiude. Concepire il nuovo come norma, cui tutti dobbiamo adattarci – ecco la sostanza della formula "legittimità è attualità". Tutto ciò che è vincolato al passato rendendo irricevibile il messaggio salvifico del Nuovo deve essere distrutto.

La politica moderna è determinata, nel suo contenuto storico, dalla necessità di governare razionalmente le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato. I poteri che perdono il contatto con le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato "si svuotano". Solo quei movimenti politici che, dotati di un forte *senso di attualità*, riconoscono nel presente l'azione innovativa delle forze epocali "che sono destinate a cambiare il mondo" e "a svuotare le vecchie Città del Comando", possono aspirare ad esercitare un'egemonia politica legittima in Occidente.

Nelle società tradizionali il futuro è solamente una ripetizione del passato, per cui il sapere accumulato, la saggezza e l'esperienza degli anziani "che hanno già vissuto" è la fonte principale (e sufficiente) di legittimità del potere. Nelle società moderne, al contrario, il futuro è "sempre nuovo", radicalmente diverso dal passato; il potere politico trae dunque la sua legittimità dalla capacità di governare la *differenza drammatica* tra il passato e il futuro che si manifesta come richiesta generale di mutamento. Il potere diventa "inattuale" quando non è più in grado di svolgere la sua funzione specifica, quella, cioè, di governare nell'interesse di tutti (della società intera, della sua unità) le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato.

Differenziazione funzionale

L'attualità come fonte di legittimità del potere politico in Occidente moderno, ha la sua origine nella radicalità travolgente che il processo di differenziazione funzionale ha assunto nella modernità. La modernità occidentale, con le sue promesse di felicità e le minacce mortali per l'umanità, è il risultato del processo di "differenziazione funzionale" che in Occidente ha travolto tutti i vincoli del passato, tutte le tradizioni. La differenziazione funzionale come processo generale di crescita della civiltà occidentale, implica

(i) la crescente separazione tra le istituzioni;

(ii) la divisione del lavoro regolata da criteri di efficienza e non di appartenenze;

(iii) la religione astratta e separata da altre sfere della vita;

(iv) la cultura che rompe i legami con la religione;

(v) la ragion di Stato che come sfera autonoma dell'agire politico rompe i vincoli imposti dalla morale comune;

(vi) la formazione di uno spazio pubblico, indipendente in qualche misura dalla ricchezza economica, dove si scontrano legittimamente le opinioni "argomentate" e in cui l'arte, emancipatasi dalla religione e dalla politica, assume un ruolo fondamentale;

(vii) la conoscenza scientifica si ritaglia un suo oggetto specifico – le leggi della Natura;

(viii) il potere politico assume la forma di "progetti legislativi in competizione per il consenso";

(ix) i comandi politici si conformano all'idea di legge, ovvero sono *astratti, generali,* e *presi da un'autorità legittima*.

Due conseguenze della differenziazione funzionale hanno un'importanza politica essenziale.

In *primo luogo*, l'invasione continua della società da parte di oggetti nuovi, di nuove possibilità di azione, di nuove possibilità di scelta, di conoscenze irresponsabili, di strumenti pericolosi; i mutamenti che questo implica debbono essere integrati nel mondo della vita di tutti. U. Beck " (1999a, 69) sostiene che la democrazia delle società industriali si basa sulla finzione "che le decisioni tecnologiche industriali non possono eliminare e modificare le basi della coesistenza e la collaborazione nella società; di conseguenza, non hanno bisogno neanche di esplicita formulazione e pubblico consenso". La "critica verde" (ecologica) della democrazia industriale che si è sostituita negli anni Ottanta definitivamente a quella rossa (sociale) come sensibilità ed orientamento fondamentale della coscienza collettiva cerca di dissipare questa finzione che esclude la democrazia deliberativa dal campo più importante – dall'insieme di mutamenti che subisce il mondo della vita degli uomini in conseguenza delle invasioni tecnologiche. Il termine "governance" indica anche quest'aspirazione.

In *secondo luogo,* la differenziazione funzionale è un processo sociale in virtù del quale si instaura un ordine socio-politico egualitario nel senso di essere fondato sulla norma, secondo cui ogni individuo *deve* aver accesso a tutte le sfere differenziate «purché si sottometta allo schema estremamente selettivo di istituzioni, criteri e comunicazioni speciali, valido di volta in volta in ciascuna di esse» (Offe 1987: 47). A nessun cittadino può essere precluso l'accesso alle sfere funzionalmente differenziate sulla base delle "qualità ascritte" come età, sesso, origine etnica, razza, origine di classe, identità nazionale o religiosa, appartenenza a minoranze religiose, etniche, morali o ideologiche. Questa norma è l'origine dei diritti umani, concepiti come un insieme di norme universalmente vincolanti, la cui prevaricazione può essere causa di "guerra giusta" mossa al prevaricatore di questi diritti da un loro difensore riconosciuto come tale dalla comunità internazionale.

La differenziazione funzionale provoca continuamente disequilibri che Durkheim più di cento venti anni fa ha chiamato *anomia*. Questo termine indica oggi il fatto che

(i) un settore specializzato minaccia di prevalere su tutti gli atri;

(ii) tra alcuni settori differenziati si manifestano gravi incompatibilità;

(iii) la *biosocietà*, la compatibilità dell'ambiente tecnologico con la nostra costituzione biologica, viene minacciata da invasioni da parte di oggetti, di tecniche, di ritmi, di reti di connessione, di percorsi automatizzati, di esiti programmati ecc.

La capacità di opporsi alle tendenze *anomiche* dei diversi settori specializzati, per garantire un equilibrio tra questi settori nell'interesse di "tutta la società", è il fine che definisce il potere politico come tale.

CAPITOLO II

I SEI LUOGHI COMUNI DELLA MODERNITA'

«Vorrei anzitutto dire che ogni prospettiva proprio perché è una prospettiva, è errata. Questo è un punto importante: sono del tutto certo che il compito di ogni uomo che pensa è quello di accumulare le prospettive, averne un numero piuttosto grande. Mi interesso della fotografia perché la camera fotografica era la prima macchina costruita con lo scopo di permettere agli uomini di saltare da una prospettiva all'altra. Non scivolare! Saltare!»

Vilem Flusser.

Una cosa comunque è certa: l'uomo non è il problema *più* vecchio o più costante postosi al sapere umano. Prendendo una cronologia relativamente breve e una circoscrizione geografica ristretta - la cultura europea dal XVI secolo in poi - possiamo essere certi che l'uomo vi costituisce un'invenzione recente. Non è intorno ad esso e ai suoi segreti che, a lungo, oscuramente, il sapere ha vagato. Di fatto, fra tutte le mutazioni che alterarono il sapere delle cose e del loro ordine, il sapere delle identità, delle differenze, dei caratteri, delle equivalenze, delle parole - in breve in mezzo a tutti gli episodi di questa profonda storia…- uno solo, quello che prese inizio un secolo e mezzo fa e che forse sta chiudendosi, lasciò apparire la figura dell'uomo. … Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, … possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia.

Michel Foucault

I vocabolari

Con il termine "egemonia discorsiva" indico una rete di vocabolari, di argomentazioni e di immagini cui dobbiamo far ricorso se vogliamo negoziare con successo, all'interno della società di cui siamo membri, lo *status* di "realtà" per i nostri punti di vista, le nostre versioni dei fatti e le nostre definizioni delle situazioni. Questa negoziazione si fonda su una competenza discorsiva che consiste anzitutto nell'uso legittimo - che soddisfa, cioè, i criteri pubblici - delle distinzioni come *essere – apparenza*, *essenziale – accidentale, interno – esterno, natura – società, riproduzione – originale, artificiale - spontaneo, autentico – finto*, ecc. definite da Habermas [1972] come "universali linguistici".

La continua negoziazione con gli altri sullo *status* da attribuire alle nostre versioni del mondo è la dimensione decisiva della vita sociale – le nostre versioni dei fatti debbono essere riconosciute dagli altri come realtà, finzioni, prospettive, progetti, errori, ideologie, desideri, illusioni ecc. Nel corso di queste negoziazioni attingiamo alle argomentazioni incorporate in formazioni discorsive, rese disponibili nello spazio pubblico in virtù del processo di socializzazione e di scolarizzazione che ci trasmette la *insider's competence*, ovvero la competenza necessaria per farsi riconoscere come "interno ad una società".

Nello spazio pubblico europeo vi sono alcune egemonie discorsive che hanno dominato intere epoche, ne costituivano il centro di riferimento, anche se in continua lotta con le periferie sovversive, antagoniste e rivoltose; le egemonie discorsive si impongono come canoni, argomenti prefabbricati, luoghi comuni (*topoi)*, di immagini stereotipate, di icone di massa, di discorsi istituzionalizzati come "pertinenti", di retoriche pubbliche ecc.

Il concetto di "luogo comune" è importante. Nella retorica e nella logica, questo termine indica, già in Aristotele, gli argomenti o temi generali applicabili a casi particolari che sono accettati da tutti e passati nell'uso corrente (sul modello del fr. *lieu commun* e dell'ingl. *Commonplace)*. I luoghi comuni definiscono la sostanza della società, i nodi di una rete discorsiva che rende possibile azioni collettive e coalizioni morali e politiche. Più tardi, sotto la spinta dell'individualismo che attribuiva grande valore alla originalità, la locuzione "luogo comune" indica oggi un'opinione resa banale e fastidiosa dal generale abuso. Nel contetso limitato dalla nostra analisi ci limitiamo a definire un *luogo comune* (o *topos*) come un modo di argomentare che è diventato patrimonio comune di coloro che, in una certa area culturale, partecipano "con competenza" alle dispute nello spazio pubblico. I luoghi comuni vengono diffusi nella società per mezzo dell'educazione scolastica, della tradizione letteraria, dei partiti politici, della stampa e delle analoghe istituzioni educative.

La "egemonia discorsiva" è una rete mobile di narrazioni, di discorsi, di pratiche, di immagini, che sono delle risorse necessarie per costruire *oggetti di discorso* riconosciuti dagli altri come qualcosa di cui vale la pena di discutere come di "fenomeni rilevanti", di "cose evidenti", di "proposte concrete", di "prospettive condivisibili", di "esperienze interessanti", di "punti di vista illuminanti" o di "situazioni reali". Intorno a questi *oggetti di discorso* è possibile dibattere, argomentare, litigare, avere opinioni diverse ma tutte sostenute dai fatti.

Gli "oggetti di discorso" (Fabbri 1998: 21-24) intorno ai quali argomentiamo hanno un profilo, una riconoscibilità, una costituzione, una logica interna, si intrecciano in una infinità di modi, ovvero appartengono a diverse "egemonie discorsive".

Nessuna asserzione (o gesto, immagine, azione, fatto) è comprensibile in sé, ma solo come parte di una egemonia discorsiva; comprendere il senso di una proposizione (o di un'azione, di un

gesto, di un'immagine) significa riconoscerla come un modo di rispondere (di adattarsi, di resistere, di contribuire) all'egemonia discorsiva di un'epoca.

Esistono anche "eventi discorsivi". La parola *evento* viene dal latino *evenire* - venir fuori. "Fuori" viene solo ciò che sfida le egemonie cui appartengono i punti di vista degli "interpreti autorevoli" i cui discorsi determinano ciò che si deve considerare rilevante nelle situazioni in cui siamo coinvolti. L'evento discorsivo mette in crisi le narrazioni "consolidate" sconvolgendo i presupposti impliciti della normalità. Ogni evento discorsivo, insomma, solleva questioni che *sfondano* le formazioni discorsive istituzionalizzate, le prospettive imposte a tutti dalla comunità di "interpreti autorizzati del nostro mondo comune"; problematizza anche lo sfondo "non-detto" delle versioni ufficiali del mondo. Gli eventi discorsivi fanno emergere le questioni di (s)fondo.

Le egemonie discorsive sono essenzialmente regimi di negoziazione che dobbiamo seguire per legittimare davanti agli altri le asserzioni, le immagini, le descrizioni ecc. che vogliamo che valgano come "rappresentazioni della realtà".

Nello spazio pubblico moderno è stata privilegiata la *norma di oggettività* secondo cui possono valere come "rappresentazioni della realtà" solamente quelle asserzioni ed immagini che rispettano i regimi di negoziazione validi nella comunità degli scienziati; l'oggettività viene imposta dallo Stato e sorvegliata da una polizia epistemologica che protegge le rappresentazioni "oggettive" della realtà contro coloro che vorrebbero "relativizzarle" mettendo in luce i loro limiti storici, antropologici e sociali. La polizia epistemologica conduce una guerra preventiva contro chi vorrebbe mettere in dubbio che le immagini e le asserzioni ufficiali "rappresentino la realtà". Queste"rappresentazioni ufficiali della realtà " protette da una polizia epistemologica costituiscono un capitale simbolico minimo di cui deve disporre chi vuole farsi riconoscere come "membro di una società", come un suo "*insider*".

I mutamenti che subiscono le egemonie discorsive nel corso del tempo vengono narrati dalla "storia delle idee". Il concetto di "idea" si riferisce qui alle invenzioni discorsive che hanno un impatto eccezionale su tutta la rete, ne rendono visibili contraddizioni e storture, vi provocano tensioni cui seguono le mobilitazioni politiche, sociali e morali delle masse. Ogni idea dà luogo alla formazione delle coalizioni discorsive privilegiate su cui l'egemonia discorsiva di una società è incentrata. Ciò che in genere chiamiamo "crisi dei valori" o "rivoluzione dei valori" è l'effetto che l'irruzione delle "nuove idee" sortisce in tutta la società, anzitutto spazza via le vecchie coalizioni discorsive privilegiate.

I tropi

Con il termine "tropo" indico gli spostamenti di senso e le trasformazioni delle egemonie discorsive di un'epoca generate da certe invenzioni retoriche. Il greco *tròpos* (in latino *tropus*) significa appunto "direzione," ovvero la trasposizione e gli spostamenti del senso di certe pratiche e espressioni.

L'esempio preminente di ri-orientamento del linguaggio e di ri-scrizione delle versioni del mondo è la metafora. Questa figura svolge un ruolo essenziale anche nelle scienze naturali, dove le metafore vengono usate per costituire un vocabolario, "per introdurre una terminologia là dove una tale terminologia non esisteva in precedenza … l'uso della metafora assolve la funzione di un modo non definitorio per fissare riferimenti, soprattutto nei casi in cui gli oggetti di analisi constano di proprietà di relazione complesse, più che di caratteri propri di una costituzione interna» (Boyd, Kuhn 1983, 21-23).

Eco (1990: 159) dice che le metafore originali possono essere parafrasate solo nella forma del racconto (avventuroso, faticoso, interminabile) della loro interpretazione - «o meglio, del racconto di come esse siano interpretabili in modi diversi». I tropi che chiamo "costitutivi" danno luogo a queste parafrasi infinite che raccontano la storia della propria interpretazione, intrecciandola con altre storie e formando così vocabolari molto complessi.

I nuovi vocabolari irrompono dunque nella storia dell'umanità sotto forma di grandi "tropi costitutivi", di metafore anzitutto, la cui energia innovativa provoca mutamenti profondi della "mente collettiva". Queste metafore costitutive generano nuovi vocabolari, nuove pratiche, nuove coalizioni discorsive sconvolgendo le vecchie egemonie discorsive su cui si fondavano le rappresentazioni ufficiali della realtà di una società.

> «Indeed, as the documents of science pile up, are we not coming to see that whole works of scientific research, even entire *schools*, are hardly more than the patient repetition, in all its ramifications, of a fertile metaphor? Thus we have, at different eras in history, considered man as the son of God, as an animal, as a political or economic brick, as a machine, each such metaphor, and a hundred others, serving as the cue for an unending line of data and generalizations» [Burke 1965: 95].

Secondo Rorty [1985] esistono tre modi in cui una nuova credenza può venire aggiunta alle nostre credenze precedenti, costringendoci a ristrutturare la trama delle nostre credenze e dei nostri fini - la percezione, l'inferenza e la metafora. La *percezione* cambia le nostre credenze introducendone una nuova, per esempio se vedo un amico a fare una cosa che non mi sarei mai aspettato da lui, dovrò "ricredermi" nei suoi confronti. L'*inferenza* cambia le nostre credenze costringendoci ad ammettere che ha conseguenze di cui non eravamo consapevoli, per cui o cambiamo le convinzioni precedenti o dobbiamo valutarle da un punto di vista nuovo.

La specificità della *metafora* sta nel fatto che introduce nuove credenze attraverso l'invenzione di un vocabolario nuovo. Né la percezione né l'inferenza mutano il nostro linguaggio, ma solamente il repertorio di enunciati, mentre la metafora modifica lo spazio delle possibilità logiche, apre nuovi territori del "pensabile", cambia l'insieme del linguaggio. La metafora equivale alla proposta di introdurre nuove possibilità espressive nella comunicazione, come quando nel bel mezzo di una conversazione mostriamo, a sostegno del nostro punto di vista, ad esempio una fotografia. Una metafora riuscita induce la gente a riscrivere le loro memorie, esperienze e atteggiamenti per "conformarli" al nuovo modo di rappresentare la realtà, alla nuova versione del mondo. Ogni ri-descrizione metaforica delle nostre esperienze corrisponde ad un vocabolario esplicativo nuovo e persino contro-intuitivo, privo di collocazione nei giochi linguistici abitualmente praticati e nelle forme di vita dominanti. Se il nuovo vocabolario viene riconosciuto come utile dai gruppi più influenti di una società, "lo si ripeterà, lo si farà proprio, lo si discuterà fino al punto in cui cesserà di essere metaforico: verrà letteralizzato, trasformandosi (socialmente) in una parte dell'ordine praticato ed assumendo (linguisticamente) lo statuto di un candidato ad un valore di verità" [Sparti 1992: 234-235]. Tutti i nostri vocabolari possono essere considerati "metafore letteralizzate".

Walzer [1987] ipotizza tre sentieri per praticare la critica sociale che è una pratica costitutiva dello spazio pubblico democratico - il sentiero della scoperta, dell'invenzione e dell'interpretazione. La scoperta di una legge morale, il cui contenuto il pensatore comunica agli uomini, come ad esempio la scoperta dei diritti naturali, spazza via i vecchi pregiudizi morali segnando una nuova epoca; il discorso sul metodo di Cartesio rappresenta per Walzer un modello ideale del sentiero dell'invenzione - formuliamo un metodo per riscrivere la nostra versione del mondo da un punto di vista "razionalmente fondato". In realtà, sostiene Walzer, la scoperta e l'invenzione sono forme camuffate di interpretazione, ovvero di quella critica dell'esistente «che parte dai principi interni all'esistente» e per questo ci permette di unirci ad una impresa collettiva di riforma morale. I sentieri di cui parla Walzer nella sua importante riflessione rimandano in realtà tutti all'energia delle metafore capaci di riformare criticamente i vocabolari e la grammatica delle nostre rappresentazioni della realtà.

Quando il modo in cui vediamo il mondo diventa una trappola

I nuovi vocabolari che svuotando la vecchia egemonia discorsiva ne fanno emergere una nuova sono effetti a lungo termine delle re-interpretazioni del modo in cui vediamo il mondo. Ne abbiamo bisogno perché le vecchie versioni del mondo sono diventate trappole – ovvero "campi di battaglia senza fine", grovigli di conflitti irrisolvibili che dividono irrimediabilmente la società in fazioni ostili, come ad esempio le guerre di religione. Le metafore che generano nuovi vocabolari offrono una via di uscita da quelle versioni del mondo che sono diventate trappole distruttive, irrimediabilmente conflittuali.

I problemi irrisolvibili sono quelli che dipendono dal modo in cui *vediamo* la situazione che vogliamo risolvere. Ci troviamo di fronte a problemi di questo genere ogni volta che sentiamo bisogno di consigliare a qualcuno di "cercare di vedere" la sua situazione da un punto di vista alternativo, di modificarne la definizione, di non considerare una certa persona, ad esempio, solamente come un nemico. Detto altrimenti: per risolvere certi problemi dobbiamo riscrivere le versioni del mondo in cui questi si presentano, spostando i confini tra gli *insiders* e *outsiders* delle diverse versioni del mondo.

Le egemonie discorsive ci spingono a definire le situazioni in cui dobbiamo agire in coerenza con ciò che la maggioranza considera in essa "più rilevante". Ogni decisione circa la rilevanza implica implicitamente la distinzione "amico-nemico", nel senso esistenziale radicale elaborato da Schmitt [1972] e riproposto sotto il titolo di *Différend* (dissidio) da Lyotard [1983]. Il "dissidio", ricordiamo, sorge dall'impossibilità delle parti in conflitto di giungere ad una definizione condivisa della situazione, in quanto ciò che è rilevante per gli uni è "senza senso" per gli altri e ciò che per gli uni è un comportamento pertinente, per gli altri è im-pertinente, ovvero non pertinente. Si tratta dei problemi che non possono essere risolti attraverso un ulteriore aumento nel giudicare la propria situazione: (i) della *neutralità* del giudizio, (ii) dell'*oggettività* della rappresentazione della realtà e (iii) dell'*universalità* delle norme vincolanti.

Secondo Latour [2000: 208] il motivo decisivo dell'egemonia discorsiva costitutiva della modernità occidentale è - da Hobbes sino ai giorni nostri - la ricerca di «una trascendenza unificata che porrebbe fine alla logorrea delle assemblee pubbliche». Per "trascendenza unificata" Latour intende una razionalità che metta i partecipanti alle dispute pubbliche di fronte alla "rappresentazione incontestabile della realtà", capace di porre fine alle guerre civili: «dalla Città di Dio al contratto sociale, dal contratto sociale ai dolci vincoli del commercio, dall'economia all'etica della discussione, dalla morale alla difesa della natura, occorreva sempre che la politica facesse ammenda onorevole della mancanza di saggezza propria degli umani minacciati dalla disputa».

La storia sono effetti a lungo termine dei tropi costitutivi di una egemonia discorsiva, efficaci nel generare vocabolari utili per riscrivere le versioni del mondo diventate trappole – ovvero "campi di battaglia senza fine", grovigli di conflitti irrisolvibili che dividono irrimediabilmente la società in fazioni ostili.

Le metafore che generano nuovi vocabolari sono anche un evento *politico* perché offrono una via di fuga da quelle versioni del mondo che sono diventate trappole, in quanto irrimediabilmente conflittuali. I tropi costitutivi ci danno la possibilità di riscrivere le nostre versioni del mondo in modo tale da rendere risolvibili i conflitti irrisolvibili nella versione del mondo precedente.

In tutte le sue forme, la politica cerca di dare una soluzione discorsiva a quelle dispute che minacciano di diventare lotte mortali tra amici e nemici. E questa soluzione non può basarsi se non sulla *relativizzazione* della dicotomia "amico-nemico" all'interno di una trasfigurazione retorica delle istanze che confliggono. La trasfigurazione retorica ha successo quando spinge le parti in conflitto a ridefinire le proprie istanze in termini di "versioni del mondo solo relativamente

differenti"- ad esempio la versione cattolica che si distingue *solo relativamente* da quella protestante.

La "democrazia rappresentativa" ha relativizzato con successo "la lotta di classe", ovvero il conflitto tra il capitale e il lavoro che sembrava "assoluto" nella società capitalista; la minaccia della guerra nucleare ha relativizzato la differenza tra il capitalismo e il comunismo e oggi le conseguenze catastrofiche dei mutamenti climatici "antropogeni" relativizzano la differenza tra i partiti di destra e quelli di sinistra nei sistemi politici occidentali.

Ogni "trasfigurazione retorica degli eventi", ridefinendo in senso più inclusivo ciò che è da considerare rilevante nelle diverse situazioni in cui siamo costretti ad agire, relativizza la dicotomia "amico-nemico"; i nemici sono costretti a riconoscersi come due schieramenti dello stesso insieme che perseguono i fini solo relativamente diversi.

2. Sei luoghi comuni della modernità

Nella concezione che propongo di seguito individuo sei tropi costitutivi della modernità, i quali hanno generato, nelle loro molteplici connessioni e intrecci, la "egemonia discorsiva moderna".

(1) *Lo Stato è un dio mortale / Lo stato è una macchina*

Il primo tropo costitutivo della modernità è la metafora, secondo cui lo stato è dio mortale e "una macchina" (due termini strettamente collegati come vedremo), che ridefinisce la politica in termini di ingegneria dell'ordine: la ragion di stato si basa sul calcolo razionale (meccanicistico) dei mezzi per raggiungere il fine supremo di ogni potere sovrano - la pace interna e la sicurezza. L'attuazione di questo fine presuppone prima di tutto la messa fuori gioco delle passioni religiose che dividono la società in fazioni ostili.

La guerra civile religiosa è il problema dei problemi, cui la politica deve dare una soluzione razionale.

> «Il solo modo per stabilire un potere comune, che sia atto a difendere gli uomini dalle invasioni degli stranieri e dalle offese scambievoli … è di conferire tutto il proprio potere e la propria forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini, che possa ridurre tutti i loro voleri ... ad un volere solo … Questa è l'origine di quel grande *Leviatano*, o piuttosto - per parlare con più reverenza - di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, al di sotto del Dio mortale, la nostra pace e la nostra difesa, poiché, a causa di quest'autorità datali da ogni singolo uomo nello stato, esso usa di tanto potere e di tanta forza ... che col terrore è capace di disciplinare la volontà di tutti alla pace interna …» [Hobbes 1974: 151].

La metafora che definisce lo stato come "dio mortale" mira a togliere ogni rilevanza *politica* alle passioni religiose, ai dettami della coscienza, alle convinzioni morali che pretendono di giustificare la resistenza al potere sovrano. Di fronte al dio mortale che è lo stato, le opinioni sono mere preferenze private che non possono essere invocate come motivi di resistenza o di disobbedienza al potere politico.

Lo stato è uno strumento che serve alla realizzazione di uno scopo ben preciso, quello, cioè, di garantire la pace interna ed esterna. Perseguendo questo scopo efficacemente, lo stato si trasforma in una macchina razionale, la quale, però, non funziona in modo meccanico e automatico; ha bisogno di una *voluntas* sovrana che decida di volta in volta secondo le circostanze che si presentano nella storia precaria e contraddittoria del convivere umano - la politica è un regno del caos, dominato dall'irrazionalità delle passioni (Matteucci 1982: 29). Lo stato è essenzialmente un apparato artificiale che persegue con la massima "scientificità" il fine supremo della politica -

quello di garantirci la pace civile: al di fuori di questo fine non ci sono altri punti di riferimento *politici* per l'uomo, soprattutto né morali né religiosi.

Wittgenstein nel paragrafo 193 delle sue *Ricerche filosofiche* analizza l'uso della parola "macchina". Il punto fondamentale è che la macchina è un simbolo del suo modo di funzionare. «La macchina - potrei dire a tutta prima - sembra già avere in sé il suo modo di funzionare. Che cosa significa ciò? - Conoscendo la macchina, sembra che tutto il resto, cioè i movimenti che essa farà, siano già completamente determinati». L'espressione "macchina" è effettivamente nel Settecento il simbolo di un modo di funzionare, quello, cioè, predeterminato dalla ragione, non arbitrario, ma prevedibile e ripetitivo.

La metafora dello stato macchina mette fuori gioco la soggettività che "sempre si tinge di fanatismo" e sempre rivendica per il suo fanatismo un valore politico pretendendo di farne il fondamento dello stato. Lo stato è una costruzione meccanica tesa a calcolare i mezzi per raggiungere "more geometrico" il suo fine supremo - la sicurezza; la *spoliticizzazione* delle passioni religiose è una condizione *politica* del raggiungimento di questo fine.

Giuseppe II, il successore al trono d'Austria, riassume il senso della nuova distanza che intercorre tra lo stato e la religione nella lettera in cui rifiuta l'esortazione di sua madre, l'imperatrice Maria Teresa, di non concedere mai ai sudditi d'Austria la libertà religiosa: «La mia intenzione è quella di concedere la totale libertà di religione; poi ci sarà una religione sola, quella che consiste nel profitto dello Stato … o si concede la libertà di culto oppure si deve cacciare dal paese tutti coloro che hanno convinzioni religiose diverse dalle Vostre … se è garantito il benessere dello Stato non vi è ragione che i sovrani mortali debbano immischiarsi in altre cose … ».

Lo stato macchina - dio mortale che, in virtù del proprio assolutismo fondato sulla razionalità geometrica con cui persegue il suo fine, spoliticizza le istanze della soggettività, è uno dei tropi più efficaci nella storia della discorsività occidentale. Esso ha provocato nella discorsività del Seicento rotture e aperture, ri-orientamenti e pratiche, che hanno dato luogo a nuovi oggetti di discorso - opinione, sovranità, ragion di stato - generando vocabolari, grammatiche e versioni del mondo che hanno sottratto lo stato alla tutela della chiesa e emancipato il concetto di potere da quello di "fede religiosa", ponendo così fine alle devastanti guerre di religione del Seicento europeo. La distanza pacificante tra lo stato e la religione si è sviluppata progressivamente in oggetti discorsivi come "tolleranza" o "neutralità dello stato" che sono componenti essenziali della cultura politica liberale.

I pensatori che, come Hobbes, hanno fatto esperienza delle conseguenze distruttive della guerra civile religiosa (il giorno 5 aprile 1588 in cui l'Invincibile armada spagnola si avvicinava, secondo voci incontrollate, alle coste inglesi «mia madre partorì due gemelli me e la paura» scrisse Hobbes), hanno inventato, a partire dalle metafore "lo stato è un dio mortale" e "lo stato è una macchina o un *automation"* vocabolari, in cui lo stato e la religione non sono riconducibili ad alcun denominatore comune. Il funzionamento dello stato è garantito dall'apparato di funzionari neutrali, esecutori della fredda razionalità amministrativa; la religione attiene invece alla irrequieta e eccitata soggettività umana, accecata dalle passioni, cui il potere sovrano nega ogni rilevanza politica, ma che viene tollerata nello spazio privato come opinione personale. In questa nuova discorsività sia protestanti che cattolici debbono riconoscere che le loro convinzioni religiose, per quanto distanti, non sono che due aspetti dello stesso oggetto discorsivo - dell'opinione libera privata dei cittadini dello stesso stato.

Il vocabolario derivato dalla metafora "lo stato è dio mortale / lo stato è macchina" assegna alle convinzioni religiose una sfera autonoma spoliticizzata dove esprimersi - la società civile. La *spoliticizzazione* di questa sfera è una precondizione indispensabile perché il potere sovrano possa attuare il suo fine, quello, cioè, di porre fine alla guerra civile; ogni verità soggettiva, ogni fede religiosa, è solamente una delle opinioni libere che competono nello spazio pubblico libero.

«Ciò che fa dello Stato uno Stato, non è soltanto il potere assoluto del principe, ma la relazione tra protezione e obbedienza. Soltanto in questa relazione si può creare uno *status* neutrale nel quale le leggi - benché diverse per contenuto - provvedono da sole con la loro legittimità alla tranquillità, alla sicurezza … Così la ragione crea uno spazio neutrale della tecnica statale, nel quale la volontà del principe è l'unica legge. In un simile Stato è razionale soltanto la legittimità formale delle leggi, non il loro contenuto; è razionale il comandamento formale della morale politica di ubbidire alle leggi indipendentemente dal loro contenuto. Lo Stato non è soltanto un Dio mortale, diventa anche un *automation*, una gigantesca macchina, e le leggi sono la leva che mette in funzione la volontà assoluta del sovrano per tenere in movimento la macchina dello Stato. Nei binari indicati dalla ragione, lo Stato si realizza soltanto nella misura in cui mette fine alla guerra civile, e dopo la sua fine la neutralizza costantemente e durevolmente» (Koselleck 1972: 33).

Riassumiamo: la politica in tutte le sue forme è una soluzione delle dispute che minacciano di dividere la società in "fazioni nemiche" raggiunta attraverso una "trasfigurazione discorsiva *relativizzante* delle istanze in lotta", per cui le parti in conflitto sono spinte a percepirle come due versioni dello stesso oggetto discorsivo - in questo caso dell' "opinione privata" che tollera differenze ma vieta le lotte. La "ragion di stato" coincide con una tecnica statuale "meccanicistica" che relativizza, nella sua autoreferenzialità, le differenze tra le convinzioni morali concorrenti. Si forma così una nuova versione del mondo, in cui la fredda razionalità che governa il funzionamento della macchina statale non dipende da convinzioni religiose, che, come mere opinioni private, non possono pretendere di essere protette dal potere sovrano quale fondamento della sua legittimità. La volontà di fondare lo stato sulla pretesa soggettiva alla verità viene ora percepita come causa permanente della guerra civile: *non veritas sed auctoritas facit legem*, scrive Hobbes.

Gli effetti della metafora "lo stato è una macchina/dio mortale" sulla civiltà occidentale possono essere riassunti in questo modo.

In primo luogo, dalla riduzione della fede a "mera opinione privata" nasce la sfera pubblica moderna, in cui si confrontano le opinioni "ragionevoli" fondate su argomentazioni, da cui dipende la razionalità collettiva. La neutralità del potere statuale e la tolleranza si trasformano progressivamente in una norma e in un valore condivisi. La pluralizzazione delle fedi e dei valori (il *politeismo* tragico dei valori di Max Weber) è la tendenza centrale della modernità, di conseguenza, la società moderna dipende dalla capacità del potere politico di imporre una *spoliticizzazione* delle religioni e delle ideologie. La ragion di stato moderno consiste nel neutralizzare tutte le pretese dei cittadini di fondare lo stato sulle loro convinzioni religiose, morali o ideologiche. La ragion di stato tende comunque a coincidere, nelle fasi più avanzate dell'industrializzazione, con la protezione dei commerci, per cui le guerre commerciali tra gli stati subentrano a quelle religiose. Nel suo celebre trattato intitolato *Antimachiavelli* Federico di Prussia sostiene che la protezione dei commerci è l'aspetto più rilevante della ragion di stato. Così il problema dell'emancipazione dello stato dalla subordinazione agli interessi economici subentra nel XIX secolo a quello della *spoliticizzazione* delle religioni.

In secondo luogo, si forma una sfera delle libertà private definite dal "silenzio delle leggi": «Nei casi in cui il sovrano non ha prescritto un modo di condotta, il suddito ha la libertà di fare o non fare come gli piace» [Hobbes 1974: 1954]. Queste libertà private, che sono al centro della società borghese, sono anche il presupposto dell'autonomia e della capacità di crescita di una società civile che si autogoverna; i suoi protagonisti non rivendicano per essa un significato politico, ma cercano di aumentarne l'autonomia. La società civile è basata sull'idea di autolimitazione del potere sovrano che non è integralista nel senso che non legifera sulle questioni di coscienza e sulle preferenze personali. Il silenzio delle leggi deve riguardare gli aspetti più rilevanti dell'esistenza umana, altrimenti il potere politico perde la sua legittimità.

In terzo luogo, la metafora "lo stato è un dio mortale / lo stato è una macchina" genera la certezza del diritto, la cui applicazione viene affidata ai funzionari del potere impersonale. Nella parola "burocrazia" si è spento ormai da tempo l'eco del *pathos* liberatorio che in essa risuonava in origine: il potere personale è arbitrario, quello dei padri è irrazionale, il potere dei funzionari statali è invece regolato da norme generali e prevedibili: non la buona volontà personale ma l'ufficio impersonale è la garanzia effettiva della libertà e dell'eguaglianza.

Weber ha analizzato la burocratizzazione di tutte le sfere della vita nella società moderna come una tendenza inesorabile, una "gabbia d'acciaio" cui nessun progetto politico moderno può sottrarsi.

> «La burocratizzazione offre soprattutto la maggiore possibilità di attuazione del principio della divisione del lavoro amministrativo in base a criteri puramente oggettivi con l'attribuzione dei singoli compiti a funzionari preparati in modo specialistico, che si qualificano sempre di più con il continuo esercizio. In questo caso, l'adempimento oggettivo significa in primo luogo un adempimento "senza riguardo alla persona", in base a regole prevedibili … per la burocrazia moderna, questo secondo elemento - regole prevedibili - ha però un'importanza veramente predominante. La caratteristica della civiltà moderna, e specialmente la sua struttura tecnico-amministrativa, esige proprio questa calcolabilità dell'effetto. La burocrazia nel suo pieno sviluppo si trova … sotto il principio della condotta *sine ira ac studio*. La sua specifica caratteristica, gradita al capitalismo, ne promuove lo sviluppo in modo tanto più perfetto, quanto più essa si disumanizza … La civiltà moderna, quanto più diventa complessa e specializzata, tanto più esige per l'apparato esterno che la sostiene il competente indifferente a considerazioni umane e perciò rigorosamente oggettivo … Specialmente nel campo dell'amministrazione statale, la visione che illumina al massimo grado la volontà … del funzionario - come stella polare suprema della sua condotta - rimane proprio il principio specificamente moderno e rigorosamente oggettivo della ragion di stato» [Weber 1995: 76-80].

In questa visione pessimistica di Weber la burocrazia è la forza egemonica della modernità destinata infine ad espropriare l'espropriatore, ovvero il potere sovrano. La razionalità burocratica produce anche un'irresponsabilità morale di tipo nuovo - riassunta dalla massima «la legge è la legge, va applicata senza interrogarsi sul suo senso morale» - che è uno dei grandi temi dell'etica moderna, una delle "cifre della trascendenza moderna" nel senso di Jaspers. Pensiamo ad esempio ai romanzi di Franz Kafka o al concetto di "banalità del male" di Arendt.

In quarto luogo, la spoliticizzazione delle istanze religiose e morali è la condizione per cui si manifesta nello spazio pubblico una tensione irriducibile tra la legittimità e la legalità che porta al formarsi dei movimenti politici in rivolta contro la legalità dello stato. Rendere sostenibile il dissidio irriducibile tra la legalità e la legittimità è la funzione principale, nel sistema democratico, dello spazio pubblico aperto.

In quinto luogo, la parola "opinione" acquista nella società moderna una dignità nuova e questa, come ha mostrato Gadamer, è un prodotto della coscienza storica: le opinioni in conflitto formano un insieme comprensibile solamente nella misura in cui ogni sostenitore di un'opinione si rende consapevole della parzialità del suo punto di vista ed è disponibile a riflettere sulla relatività storica dei propri atteggiamenti. In altri termini: la condizione di ogni conflitto legittimo tra le opinioni diverse deve essere - ecco il fondamento etico dello spazio pubblico moderno messo in luce da Habermas - la consapevolezza che ad ogni domanda esistono risposte legittime diverse. La democrazia moderna è un governo delle opinioni persuasive, non delle conoscenze apodittiche; le opinioni vengono problematizzate, ma non superate definitivamente nel confronto con una "verità ultima". I sostenitori delle opinioni in competizione sono legati dal rispetto della norma, secondo cui nessuno deve dimenticare mai che «la convinzione che perde la sua posizione nella società, e anche la verità che è prevalsa, appartengono entrambi alla catena continua di eventi storici che si implicano l'un l'altro» (Gadamer 1969). La cultura politica democratica può essere definita come tentativo di pensare «tutta la catena discorsiva, non solamente le asserzioni vincenti», per cui

rivaluta l'antico vocabolo "doxa", svalutato dal platonismo e dallo scientismo moderno. In un sistema democratico, il titolo legittimo per governare non spetta né al duce che conosce la distinzione tra il fine supremo e quello secondario, né allo scienziato che conosce la distinzione tra il vero e il falso, né al saggio che conosce la distinzione tra il buono e il cattivo, ma solamente a colui che ci ha persuasi.

In sesto luogo, la razionalità neutrale dello Stato viene impiegata per disciplinare le masse create dall'industrializzazione, per trasformarle in "corpi sociali utili" come mostra Foucault nei suoi studi sulla storia dei sistemi carcerari. Il disciplinamento al servizio della crescita industriale si attua attraverso la produzione dei corpi docili e funzionali, la distribuzione degli uomini nello spazio, l'imposizione delle tecnologie del sé, delle pratiche di igiene di massa, degli ordinamenti disciplinari e delle istituzioni educative, che controllano i corpi e le menti garantendo la funzionalità delle masse al sistema produttivo. Lo stato promuove la rivoluzione industriale sviluppando al suo interno un gigantesco apparato di sorveglianza delle masse. Le rivolte contro questo apparato sono un momento chiave della cultura moderna, uno dei nuclei duri dello spazio pubblico moderno.

> «La prima fra le grandi operazioni della disciplina è dunque la costituzione di quadri viventi che trasformano le moltitudini confuse, inutili o pericolose in molteplicità ordinate. La costituzione di quadri è stata uno dei grandi problemi del secolo XVIII: sistemare orti botanici e giardini zoologici, e costruire nello stesso tempo classificazioni razionali degli esseri viventi; osservare, controllare, regolarizzare la circolazione delle merci e della moneta … ispezionare gli uomini, constatare la loro presenza o assenza, "appelplatz", registro generale, separare gli uni dagli altri, gli spazi riservati, istituti, distribuzione e analisi, controllo e classificazione. Imporre un ordine alle moltitudini attraverso un sapere "sulle masse"» (Foucault 1986: 161).

Anthony Giddens (ad esempio, 1987) propone di chiamare questa dimensione della modernità "sorveglianza" e la divide in controllo, accumulo e distribuzione delle informazioni da una parte, e in supervisione esercitata in luoghi come scuola, fabbrica, prigioni, asili, ecc. dall'altra. Lo sviluppo della sorveglianza non dipende dal primato del capitalismo, è costitutivo della modernità. Il socialismo ha trasformato queste tecniche di disciplinamento delle masse in uno strumento privilegiato del potere, che si è mostrato però meno efficace, a lungo termine, della sorveglianza esercitata attraverso lo spettacolo. Il totalitarismo amava i quadri viventi che ne costituivano l'estetica (ad esempio, le famose "spartakiadi" che hanno affascinato il pittore cubista Leger), ma lo spettacolo insieme individualizzante e totalizzante (*integrato*, come dicono i *situazionisti*) della società post-industriale si è mostrato, infine, un mezzo di promozione della sorveglianza assolutamente superiore ai quadri viventi del totalitarismo.

(2) *La mano invisibile*

Il secondo tropo della modernità è la metafora della "mano invisibile" che trasforma la ricerca del profitto privato di ciascun individuo nel profitto di tutta la collettività. Questo grande *topos* della modernità postula, nella sua formulazione originaria, che tutti gli individui agiscono perseguendo il proprio vantaggio, ma come se fossero guidati da una mano invisibile contribuiscono invece al vantaggio di tutti. Nella sua celebre *favola delle api* Mandeville illustra il senso profondo del detto "vizi privati, pubbliche virtù": le api sono vanitose, bramano le cose preziose, vogliono tutte le comodità; tutto questo sono vizi anche gravi, ma in conseguenza di questi si sviluppano le arti artigiane, cresce il commercio e il benessere dell'intero alveare. La favola separa il concetto di "bene pubblico" dalle intenzioni umane, il benessere collettivo risulta "spontaneamente" dalle azioni individuali non guidate da nessuna dottrina morale - il bene pubblico è la conseguenza non intenzionale dell'agire ispirato al proprio vantaggio.

La separazione del bene dalle intenzioni umane era (ed è) un'idea scandalosa per la morale cristiana che pone l'accento sulla qualità morale delle intenzioni che guidano le azioni umane - le opere di Mandeville sono state messe all'indice.

> «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale». «Nella società civile l'uomo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell'assistenza di un gran numero di persone, mentre la durata di tutta la sua vita gli basta appena a guadagnarsi l'amicizia di pochi» [Smith].

Questo luogo comune (*topos*) della modernità trasforma il perseguimento dell'interesse privato in un motivo moralmente legittimo delle azioni umane: *self interest* come *strongest motiv* delle azioni umane, non è distruttivo per la collettività, perché la mano invisibile "silenziosa" fa convergere continuamente gli egoismi privati verso la realizzazione del bene comune. La chiesa cattolica solleva del resto ancora oggi obiezioni fondamentali contro l'idea che il bene pubblico possa essere un effetto non intenzionale delle azioni ispirate al perseguimento del proprio vantaggio.

Riflettiamo su questo passo:

> «Le amabili qualità dell'uomo non spingono nessuno a migliorare la propria condizione: la sua onestà, il suo amore per la compagnia, la sua bontà, il suo appagarsi di quello che possiede e la sua frugalità sono altrettante benedizioni per una società indolente … Invece la necessità, i vizi, e l'imperfezione dell'uomo sommate alle intemperie dell'aria e degli altri elementi racchiudono in sé i semi di ogni arte, industria e lavoro: sono gli eccessi del caldo e del freddo, l'incostanza e il rigore delle stagioni, la violenza e i cambiamenti improvvisi dei venti, la grande forza e l'insidia delle acque … che stimolano la nostra inventiva ad escogitare i mezzi coi quali sia possibile evitare i danni che tutti questi mali naturali possono produrre, o coi quali sia possibile temperarne la malignità e dirigerne la forza a nostro vantaggio in mille diversi modi; … la nostra pigrizia, sensualità e incostanza divengono i grandi protettori che promuovono tutte le arti e le professioni …» (Mandeville 1974: 48).

La metafora della mano invisibile ha fatto irruzione nella storia occidentale anche in una versione alternativa, altrettanto potente, ovvero sotto forma di teoria dell'evoluzione per selezione naturale di Darwin.

> «Si può dire che la selezione naturale scruta, di giorno in giorno, di ora in ora, in tutto il mondo qualsiasi variazione, anche la più leggera, rifiutando quel che è cattivo e conservando ed accumulando quel che è buono; lavorando silenziosamente e insensibilmente, tutte le volte ed ovunque se ne dia l'occasione, al perfezionamento di ciascun essere vivente in rapporto alle sue condizioni di vita organiche e inorganiche. Noi non possiamo affatto notare lo sviluppo di questi leggeri cambiamenti, prima che la lancetta del tempo abbia segnato il trascorrere di intere ere; ed anche allora la nostra capacità di osservare le lunghe ere geologiche del passato è talmente imperfetta, che ci accorgiamo soltanto che, attualmente, le forme di vita sono diverse da quelle che erano un tempo» (Darwin 1973, 130).

Per Darwin la natura è un selezionatore imparziale che scruta, "severamente ma impercettibilmente", ciascun essere vivente e "nell'interesse di tutta la specie" emette un giudizio sull'utilità, per la sopravvivenza della specie, delle variazioni che ciascun organismo individuale subisce. Le narrazioni cui dà luogo questa ridefinizione della natura sconvolge tutta la discorsività occidentale d'origine greco-cristiana.

Comparando l'occhio selezionatore della natura con quello dell'uomo, Darwin dice che «l'uomo seleziona solo a proprio beneficio; la natura solo a beneficio dell'essere che accudisce. Ogni carattere selezionato viene sfruttato a fondo e l'essere si viene a trovare nelle migliori condizioni di vita» [1973: 129]. In questo modo si forma un vocabolario radicalmente nuovo, una narrazione potente sovversiva dei valori tradizionali, caratterizzata anzitutto da una valorizzazione

del mutamento; la competizione, le variazioni, l'eterogeneità, il successo nella lotta incessante degli individui per sopravvivere, trasformato dalla mano invisibile dell'evoluzione in vantaggio di tutta la specie, diventano ora valori supremi della società.

La *lentezza* e l'*invisibilità* dell'azione del selezionatore imparziale che è la natura, sono varianti importanti della metafora della mano invisibile. Bocchi e Ceruti (1993, 152) mostrano che Darwin, per poter sostenere la tesi dell'invisibilità e della lentezza dell'evoluzione, ha dovuto svalutare tutta una branca scientifica, la moderna paleontologia, definendola «registrazioni imperfette della storia del mondo … di questa storia noi possediamo soltanto l'ultimo volume e di questo volume soltanto capitoli sporadici ...».

La selezione naturale invisibile legittima, trasformando incessantemente in vantaggio generale i fallimenti individuali, l'idea secondo cui aiutare gli individui deboli danneggia l'umanità nel suo insieme: la conseguenza non intenzionale della pietà verso gli sconfitti è l'indebolimento della capacità di tutta la specie di adattarsi all'ambiente.

La separazione del concetto di "bene pubblico" dalle intenzioni umane ha effetti culturali a lungo termine. L'economista austriaco Hayek, premio Nobel per l'economia nel 1974, ha concepito, ad esempio, il vocabolario generato dalla metafora della mano invisibile come un momento decisivo nella storia della razionalità: solamente a condizione che sappiamo rinunciare al controllo razionale delle nostre azioni affidandole ai processi anonimi non controllati da un centro, la società può essere razionale nel suo insieme. Nell'interpretazione di Hayek la mano invisibile mette a disposizione di tutti le informazioni e le esperienze "disperse", quelle, cioè, che sono state acquisite da individui sconosciuti in luoghi sconosciuti, di cui tutti possono avantaggiarsi a condizione, però, che coloro che le hanno acquisite siano liberi di usarli come vogliono. La mano invisibile è l'unica istituzione capace di risolvere il problema «of the utilization of knowledge, which is not given to anyone in its totality» (Hayek 1980: 78). La cooperazione volontaria di una moltitudine di individui che «né si conoscono né si amano», è un effetto non intenzionale garantito dal mercato. La mano invisibile non è dunque un residuo del passato caratterizzato da un *deficit* di informazioni o della capacità di elaborarle, come sostengono i socialisti, ma è la condizione di efficienza dei sistemi complessi, ovvero dei sistemi, i cui stati non possono essere previsti in base ad un calcolo delle variabili conosciute.

Il sistema della mano invisibile, in cui il bene comune è separato dalle intenzioni individuali, ha un vantaggio importante - non dipende nel suo funzionamento dalle qualità morali e intellettuali di coloro che lo governano. Si tratta di un sistema in cui gli individui contribuiscono al benessere di tutti, tali quali realmente sono, attraverso le azioni mosse dalla volontà di migliorare le loro condizioni di vita, senza che sia necessaria una rieducazione centralizzata delle masse oppure un'ideologia obbligatoriamente condivisa.

> «What individualismus teaches us is that society is greater than the individual only in so far as it is free. In so far as it is controlled or directed, it is limited to the powers of the individual minds which control or direct it. If the presumption of the modern mind, which will not respect anything that is not consciously controlled by individual reason, does not learn in time where, we may, as Edumnd Burke warned us, be well assurde that everything about us will dwindle by degrees, until at lenght our concerns are shrunk to the dimensions of our minds» [Hayek 1980: 32].

Quattro sono le conseguenze forti dell'irruzione della metafora della mano invisibile nella discorsività moderna.

In primo luogo la retorica della mano invisibile trasforma il profitto privato in un motivo legittimo dell'azione umana per cui il *self-interest* cessa di essere un "vizio" distruttivo per la società, ma, al contrario, ispira azioni che hanno il numero più alto di effetti non intenzionali positivi per il benessere di tutti.

In secondo luogo il vocabolario derivato dalla metafora della mano invisibile porta ad un rinnovamento del concetto di razionalità. La ragione coincide ora con la capacità degli individui: (i) di riconoscere in tempo le conseguenze non intenzionali delle proprie azioni e di porvi rimedio efficacemente e (ii) di progettare le istituzioni umane in modo tale da far sì che la soluzione della maggior parte dei problemi sia una conseguenza inintenzionale delle azioni umane ispirate dal *self-interest*.

Antiseri [1989: 99] considera l'analisi delle onnipresenti conseguenze non intenzionali delle azioni umane intenzionali «sia per quanto concerne la genesi delle istituzioni sia per quel che riguarda gli sviluppi delle medesime» come contributo specifico che danno le scienze sociali alla crescita della razionalità collettiva.

A questo contesto appartiene anche il concetto di "ecologia della ragione" proposto da Bartley. Egli pone questa domanda: in quale ambiente istituzionale si formano le opinioni ragionevoli e hanno la speranza di prevalere su quelle irragionevoli?

> «The new problem of rationality - of criticism and the growth of knowledge - now becomes the problem of the *ecology of rationality*. Instead of positing authorities to guarantee and criticise actions and opinions, the aim becomes to construct a philosophical program to foster the growth of knowledge and to counteract intellectual error. Within such a program, the traditional "How do you know?" question does not arise … A different question becomes paramount: "How can our lives and institutions be arranged so as to expose our positions, actions, belief, aims, conjectures, decisions, standards, frameworks, ways of life, policies, traditional practices, and such like, to optimum examination, in order to counteract and eliminate as much error as possible» [Bartley 1990: 240].

Certamente, l'assenza della paura, la fiducia nella propria esperienza, i criteri universalistici di giudizio per cui la riuscita, non l'anzianità o l'origine sociale, garantisce il successo, sono caratteristiche minime di questo ambiente. La condizione più efficace è comunque il riconoscimento generale della norma che obbliga tutti i membri di una comunità di formulare le proprie opinioni in modo tale da dare a tutti gli altri - in linea di principio - la possibilità di controllarne le conseguenze. Questa norma costituisce il fondamento della teoria del "razionalismo critico" elaborato da Popper.

In terzo luogo la metafora della mano invisibile eleva il pluralismo a tema centrale delle scienze sociali. Mandeville conclude la sua opera *A Search into the Nature of Society* con un'allegoria eloquente: tutti i viaggiatori che aspettano nel porto la loro nave «pregheranno per il buon vento e il felice viaggio, ma ognuno intenderà una cosa diversa dall'altro … io dico che … è anche possibile che siano tutte udite: sono però sicuro che non possono essere tutte esaudite nello stesso tempo» [Mandeville 1974: 50]. Ogni uomo viaggia in una direzione diversa, nemmeno un dio onnipotente può soddisfare tutti insieme i loro desideri, per cui è un bene che il vento, necessario per riuscire nelle nostre intenzioni, non è comandato da un centro.

La società ragionevole è un risultato delle istituzioni che si adattano alla pluralità degli interessi e dei punti di vista degli uomini; non si può essere razionali nelle società dove manca il rispetto della diversità e dell'eterogeneità dei modi di vivere. Ecco un passo rappresentativo di questo modo di concepire la società.

> «Non c'è niente di così perfettamente buono nelle creature che non possa essere nocivo a qualcuno nella società, né alcuna cosa così interamente cattiva che non possa rivelarsi benefica ad una parte o ad un'altra del creato: da questo possiamo concludere che le cose sono buone o cattive solo in rapporto a qualcos'altro, e a seconda delle circostanze e della posizione in cui si trovano e dell'angolatura da cui sono osservate … Se non fosse mai piovuto in una stagione molto secca, nonostante tutte le preghiere pubbliche per ottenere un po' d'acqua dal cielo, ciò non impedirebbe a un individuo che deve mettersi in viaggio di augurarsi che possa essere bel tempo solo per quel giorno. Quando il grano è fitto nei campi a primavera e tutta la nazione gioisce a quel piacevole spettacolo, il ricco fattore, che ha conservato il raccolto dell'anno precedente, aspettando che i prezzi del

mercato gli fossero favorevoli, soffre a questo spettacolo, e gli sanguina il cuore alla prospettiva di una messe abbondante … Dopo quanto ho detto mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell'uomo né le reali virtù che egli è capace di acquisire con la ragione e il sacrificio di sé sono il fondamento della società, ma che ciò che chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la solida base, la linfa vitale e il sostegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna; che è là che dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente distrutta» [Mandeville 1974: 49-50].

Il fine supremo delle istituzioni è per Mandeville quello di far convivere gli uomini pacificamente, nonostante la diversità dei loro interessi e gusti. Dal suo punto di vista la società è anzitutto ipocrita ma l'ipocrisia è una *qualità* non un difetto degli uomini. Gli uomini apprendono infatti ad essere ipocriti fin dalla culla, nessuno osa confessare apertamente di trarre un vantaggio dalle disgrazie altrui - «il sagrestano sarebbe lapidato se si augurasse apertamente la morte dei parrocchiani anche se tutti sanno che egli non ha altra fonte di sostentamento».

Il mercato e il relativismo morale sono strettamente associati. Mandeville sottolinea che prova piacere quando esamina «i diversi e spesso incredibilmente contraddittori atteggiamenti che la speranza di guadagno e il pensiero di lucro fa assumere agli uomini»: l'organizzatore del funerale è contento per l'affare concluso, quando con l'espressione rattristata ne contratta il prezzo con gli eredi. La contrattazione tra un commerciante di stoffe e la sua cliente «crea un'atmosfera di serenità artificiale, mille volte più accattivante di quella che la sola natura è capace di produrre» [Mandeville 1974: 30-31]. L'unica istituzione capace di far convivere pacificamente gli uomini tanto diversi, è la mano invisibile del mercato dove la convivenza è una conseguenza inintenzionale del perseguimento razionale del proprio vantaggio.

In quarto luogo il vocabolario costruito dalla coalizione discorsiva della mano invisibile rende possibile una legittimazione coerente della limitazione del potere dello stato. La maggior parte dei nostri problemi, infatti, non possono essere risolti con un'azione diretta dello stato o del governo: gli effetti non intenzionali onnipresenti fanno sì che un'azione volta a realizzare il bene di tutti spesso "inintenzionalmente" peggiora la situazione di tutti.

(3) *Il contratto sociale*

Il terzo tropo della modernità è l'allegoria, secondo cui il governo deriva la sua legittimità da un contratto originario, in virtù del quale gli uomini liberi e in possesso di tutti i propri diritti, hanno deciso di trasferirne alcuni al governo, per garantirsi la pace e la sicurezza. Si tratta di un'allegoria costitutiva della discorsività moderna, una di quelle "meta-narrazioni", cui si richiamano, come al proprio fondamento di legittimità, tutte le istituzioni e tutti i movimenti della modernità.

L'allegoria del contratto sociale offre anzitutto un fondamento solido per i diritti umani: solamente gli individui possono avere i diritti, le istituzioni derivano i propri privilegi dalla decisione degli individui di cederli ad esse (in qualche limitata misura) "nel proprio interesse e sempre in modo revocabile". Il consenso diventa così il principio legittimante delle istituzioni che, sorgendo dalla decisione libera e razionale degli uomini, non riflettono più un ordine trascendente.

La coalizione discorsiva che cerca di rendere esplicite le conseguenze politiche implicite dell'allegoria del contratto originario si chiama "contrattualismo". Hume riassume in un modo molto istruttivo la differenza tra la coalizione discorsiva ispirata alla legittimità divina del potere e quella ispirata invece al mito del contratto originale (*original compact*), come appariva agli occhi di un insegnante universitario del Settecento:

«L'un partito, facendo risalire il governo alla divinità, cerca di renderlo talmente sacro e inviolabile, che, per quanto tirannico esso possa divenire, debba rappresentare poco meno che un sacrilegio interferire nella sua azione o contrastarlo nella più piccola cosa. L'altro partito, fondando completamente il governo sul consenso popolare, suppone che esista una sorta di contratto originale col quale i sudditi si sono tacitamente riservati la facoltà di resistere al loro sovrano ogni volta che si trovino oppressi da quella autorità che gli hanno, per scopi determinati, volontariamente affidato … Il popolo, se risaliamo alla prima origine del governo nei boschi e nei deserti, è la fonte di ogni potere e di ogni diritto, e volontariamente, per amor di pace e di ordine, rinunciò alla sua originaria libertà per ricevere leggi da un individuo pienamente eguale agli altri. Le condizioni alle quali esso era disposto a sottomettersi o erano dichiarate o erano talmente chiare ed evidenti da poter considerare superfluo il dichiararle. Quindi, se per *contratto originale* si intende ciò, non si può negare che ogni governo è, all'origine, fondato su un contratto … Invano ci si chiede in quali documenti sia registrata questa carta delle nostre libertà … È anteriore all'uso della scrittura e a tutte le altre forme della vita civile. Ma la ritroviamo chiaramente nella natura dell'uomo e nell'eguaglianza, o in qualcosa che all'eguaglianza si avvicina, rilevabile in tutti gli individui della specie umana. … (*I filosofi*) affermano non solo che il governo, nella sua prima infanzia, nacque dal consenso, o piuttosto dalla volontaria acquiescenza del popolo, ma altresì che esso, perfino oggi, raggiunta la sua piena maturità, non posa su altro fondamento. Asseriscono che tutti gli uomini nascono pur sempre eguali e non devono obbedienza a nessun sovrano e a nessun governo, se non sono legati dall'obbligo e dalla sanzione di una promessa. E poiché nessun individuo rinuncerebbe, senza alcuna contropartita, alla sua libertà originale né si assoggetterebbe alla volontà di un altro, questa promessa si intende sempre condizionata e non gli impone alcun obbligo, se egli non ottiene giustizia e protezione dal sovrano. Il sovrano gli promette in cambio questi vantaggi e, se manca nell'adempimento, infrange da parte sua le clausole dell'impegno, e pertanto libera il suddito da ogni obbligo di fedeltà. Tale, secondo questi filosofi, è il fondamento dell'autorità di ogni governo, e tale il diritto di resistenza che ogni suddito possiede» [Hume 1959: 238].

La coalizione discorsiva del contratto sociale prende le mosse dalla narrazione di un avvenimento che ha avuto luogo in un tempo "immemorabile", ma le cui tracce sono sempre vive nella nostra mente e nei nostri cuori; *the Nature has engraved* questi diritti dentro di noi, come scrisse Paine. Non esiste un documento in cui i nostri diritti sarebbero effettivamente iscritti, ma nella nostra mente e nel nostro comportamento "umano" troviamo tracce indelebili di una *archi-écriture* fondativa della dignità di ogni uomo.

È stato Locke a formulare questo principio nel modo più classico: nello stato di natura tutti gli uomini sono liberi, indipendenti, eguali e nessuno può essere privato di questi diritti senza il suo consenso; l'unica via legittima per cui alcuni di questi diritti possono essere trasferiti al governo è il patto tra gli uomini liberi, il cui fine è quello di proteggere i cittadini contro gli intrusi nel rispetto della volontà della maggioranza; solamente il consenso degli individui liberi istituisce la società politica e solamente da esso può aver inizio un governo legittimo.

Uno degli esempi più influenti dell'uso politico rivoluzionario di questa meta-narrazione è *La dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti* del 1776, attribuita a Jefferson:

«Quando nel corso degli umani eventi diviene necessario per un popolo sciogliere i vincoli politici che lo hanno legato a un altro e assumere tra le nazioni della terra la posizione separata e uguale a cui gli danno diritto le leggi della Natura e del Dio della Natura, il debito rispetto per le opinioni del genere umano esige ch'esso popolo dichiari le cause che lo spingono alla separazione. Riteniamo ovvie (we hold the following truths as self-evident) queste verità: che tutti gli uomini sono stati creati uguali; che sono stati dotati dal Creatore di (*impliciti e*) inalienabili diritti; che tra questi sono la vita, la libertà, e il perseguimento della felicità; che per conseguire questi diritti si stabiliscono tra gli uomini, governi i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qual volta una forma di governo diventa lesiva di questi fini, è nel diritto del popolo

di modificarla o abolirla, e di istituire un nuovo governo, che affondi le sue basi su tali principi e organizzi il suo potere in tal forma quale al popolo sembri più atta a conseguire sicurezza e felicità».

Gli elementi costitutivi di questo *topos,* di questo luogo comune della modernità, sono la natura che "ha iscritto" nei nostri cuori certi diritti, il consenso dei governati, i diritti inalienabili e il rispetto per le opinioni del genere umano. L'intreccio tra questi elementi può variare, ma la *fabula* è sempre la stessa: il potere politico è limitato dalla "iscrizione dei diritti per opera della natura nel cuore di ogni uomo", i governi sono "prodotti umani", istituiti per difendere i diritti datici dal Creatore, ogni popolo ha un diritto inalienabile di destituire il governo che contravviene a questi diritti per istituirne un altro, ovvero il governo è sottoposto al giudizio sovrano dei popoli.

Kant ha trasformato l'allegoria del contratto sociale in "una pura idea della ragione", in una condizione immaginaria dell'umanità che noi assumiamo a punto di partenza ogniqualvolta ci impegniamo a ragionare sulla giustizia nella società.

«C'è dunque un *contratto originario*, sul quale soltanto può essere fondata una costituzione civile e quindi universalmente giuridica tra gli uomini e può essere stabilito un corpo comune. Ma questo contratto (detto *contractus originarius,* o *pactum sociale*), come coalizione in un'unica volontà collettiva e pubblica, di tutte le volontà individuali e particolari in un popolo …, non è punto da considerarsi necessariamente come un *fatto* (anzi come tale non è affatto possibile); quasi che, per ritenersi obbligati a una costituzione civile già esistente, dovesse prima esser dimostrato dalla storia che un popolo, i cui diritti e obblighi noi avremmo assunti come discendenti, ha *una volta* realmente compiuto un tale atto e ne ha trasmesso a noi oralmente o per iscritto una notizia sicura o uno strumento. Questa è invece una pura idea della ragione, la quale ha però la sua indubitabile realtà (pratica); l'idea cioè di obbligare ogni legislatore a far leggi tali quali *avrebbero potuto* essere emanate dalla volontà collettiva di tutto un popolo, e a considerare ogni suddito, in quanto questi vuol essere cittadino, come se egli avesse aderito a un tale volere. È questa infatti la pietra di paragone della legittimità di ogni pubblica legge» [Kant 1917: 98].

Il contratto originario è dunque agli occhi di Kant un'idea regolativa della ragione pura che ci permette di giudicare la legittimità di ogni costituzione esistente. Le costituzioni sono legittime nella misura in cui ogni uomo, dotato della ragione, può dare ad essa "in linea di principio" il proprio consenso. Un esempio significativo di quest'uso universalistico dell'idea di contratto sociale è l'argomentazione di Rawls a favore dello stato sociale. Può *ogni* uomo dotato di ragione dare il proprio consenso al sistema fiscale basato sull'idea che una parte dei redditi alti verrà deviata a favore dei redditi più bassi? Per legittimare la solidarietà sociale nell'ottica kantiana Rawls ricorre all'argomento del "velo di ignoranza" che copre il risultato futuro delle nostre azioni: dato che nessun individuo può sapere *a priori* se egli stesso non finirà tra i falliti, ogni uomo razionale deve volere una protezione per chi non riesce nella realizzazione dei suoi progetti. La società industriale democratica è una società dei cittadini che intraprendono e ogni impresa implica l'assunzione dei rischi, senza i quali non ci sarebbe l'innovazione, il mutamento, la crescita, da cui la società moderna trae la sua pretesa alla validità universale. Se dunque vogliamo i benefici dell'innovazione, dobbiamo volere anche la protezione per chi ha progettato e realizzato imprese rischiose. Dall'idea del contratto sociale consegue razionalmente che lo stato debba tassare coloro che hanno avuto successo, per istituire una rete di salvataggio per coloro i cui progetti sono falliti - *welfare state.*

Il termine "contrattualismo" indica le relazioni tra gli oggetti discorsivi costituiti dal vocabolario e dalle pratiche derivate dall'allegoria del contratto sociale. Il contrattualismo è il punto di riferimento morale più importante della società democratica; le argomentazioni derivate da essa sono una risorsa essenziale della discorsività moderna. Weber ha introdotto la parola "razionalizzazione" per indicare il progressivo superamento delle contraddizioni di una profezia normativa attraverso argomentazioni sistematiche; in questo senso possiamo dire che il

"contrattualismo" è una razionalizzazione dei mutamenti provocati nella discorsività moderna dall'allegoria del "contratto sociale originario".

Quattro sono i suoi effetti principali.

In primo luogo, l'allegoria del "contratto sociale originario", particolarmente nella sua re-interpretazione kantiana, vincola la legittimità delle leggi al consenso *razionale* di ogni individuo, dotato "per natura" della facoltà di giudicare indipendentemente e *universalisticamente*, cioè dal punto di vista di tutti gli altri come dice Kant nel paragrafo 40 della *Critica del giudizio*. Ogni uomo razionale ha un diritto inalienabile di *rivoltarsi legittimamente* contro le leggi ingiuste, in contrasto, cioè, con l'idea di contratto sociale, perché il rispetto di tali leggi lo costringerebbe a vivere "in contraddizione con la propria ragione".

In secondo luogo le istituzioni si secolarizzano, diventano, cioè, "costruzioni umane imperfette ma perfettibili", basate su decisioni e su opinioni degli individui associati; le istituzioni debbono servire al loro fine che è quello di essere utili ai cittadini, di garantire e promuovere i loro diritti.

In terzo luogo la meta-narrazione del contratto sociale si trasforma in una "religione civile" che garantisce ai diritti umani un fondamento trascendente lo stato. La religione civile dei diritti naturali permea in modo particolarmente forte la cultura politica americana [cfr., ad esempio, Bellah 1973: 145-166]. Ecco ad esempio la parte finale del discorso inaugurale del presidente Kennedy del 20 gennaio 1961:

> « ... io ho fatto dinanzi a voi e a Dio onnipotente lo stesso giuramento solenne che i nostri antenati ci prescrissero quasi due secoli fa. Il mondo è oggi molto diverso. L'uomo infatti ha nelle proprie mani mortali il potere di eliminare ogni forma di povertà umana, ma anche ogni forma di vita umana. E tuttavia lo stesso credo rivoluzionario per il quale i nostri padri hanno combattuto è ancora in discussione nel mondo - il credo secondo il quale i diritti dell'uomo non derivano dalla generosità dello Stato ma dalla mano di Dio».

In quarto luogo vi è una contraddizione che dobbiamo considerare come una conseguenza dell'allegoria del contratto sociale. Mi riferisco alle contraddizioni inerenti alla politica che si richiama alla *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948; la contraddizione risulta dall'idea stessa, secondo cui i diritti di un "noi" storico limitato, dei paesi più ricchi dell'Occidente industriale, ovvero della parte euro-americana dell'umanità, dovrebbero avere una validità universale. «Nessun individuo può essere sottoposto a tortura o a trattamenti o punizioni crudeli, inumani o degradanti» recita ad esempio l'articolo 5 di questa dichiarazione. Ma non sono inumane le conseguenze del bombardamento americano della Serbia o dell'Afghanistan, non sono degradanti le conseguenze delle crisi economiche ad esempio in Argentina oppure dei colpi di stato organizzati dalla Cia in Cile o in altri paesi dell'America Latina? La Corte suprema di Israele ha autorizzato a suo tempo la tortura dei palestinesi sospettati di terrorismo, alla tortura hanno fatto ricorso i soldati britannici in Irlanda del Nord e i paracadutisti francesi in Algeria. Dopo l'11 settembre sono stati istituiti i tribunali speciali negli Stati Uniti. Esplicitare queste contraddizioni è uno dei temi costitutivi dei movimenti politici contemporanei.

(4) *La natura è un libro scritto in caratteri matematici*

Il quarto tropo della modernità è la metafora secondo cui la natura «è un libro scritto in caratteri matematici» formulata da Galileo. La metafora "il mondo è un libro" è antica, Blumenberg ne analizza la storia nel libro *La leggibilità del mondo*, ma Galileo modifica radicalmente questo antico luogo comune. La natura interpretata come un libro scritto in caratteri matematici dà luogo ad un vocabolario che ha avuto un impatto enorme sulla discorsività occidentale nel suo insieme. La formulazione originale di questo tropo si trova nel libro di dialoghi *Il Saggiatore*, in cui Galileo difende i principi della "scienza nuova" contro la

filosofia tradizionale, rappresentata dal filosofo Sarsi (pseudonimo del padre Grassi) - l'incarnazione dell'aristotelismo cattolico:

> «Parmi … di scorgere nel Sarsi ferma credenza, che nel filosofare sia necessario appoggiarsi all'opinioni di qualche celebre autore, sì che la mente nostra, quando non si maritasse col discorso d'un altro, ne dovesse in tutto rimanere sterile ed infeconda; e forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'*Illiade* e l'*Orlando furioso*, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto. Ma posto pur anco, come al Sarsi pare, che l'inteletto nostro debba farsi mancipio dell'inteletto d'un altr'uomo …» [Galileo Galilei 1965: 38].

Il tropo che Galileo ha inventato non solo rivoluziona la nostra visione del cosmo, ma cambia radicalmente il concetto di sapere e il suo posto nella società. L'impatto di questa metafora può essere riassunto in questi tre punti: (i) il sapere non è una catena di testi garantiti, nel loro valore di verità, da un'autorità, essa è invece ciò che leggiamo nel libro "sempre aperto" della natura, per cui ogni uomo ha ora un accesso diretto alla realtà, a condizione che abbia imparato la lingua in cui questa è scritta; (ii) *se* Dio nel libro della natura rivela la verità direttamente a tutti coloro che conoscono la matematica, *poi* la subordinazione della lettura di questo libro alla Sacra Scrittura, voluta dalla chiesa cattolica, è illegittima; (iii) tutto il sapere degli antichi, tutta la tradizione, non sono che tracce di un lungo "aggirarsi dell'umanità nell'oscuro laberinto".

Nella lettera a Benedetto Castelli del 21 dicembre 1613 Galileo propone una riconciliazione tra la verità matematica e l'autorità della tradizione che è particolarmente importante per la storia della discorsività moderna. Egli accetta la norma, secondo cui la *Sacra Scrittura* non può mentire o errare essendo «i suoi decreti d'assoluta et inviolabil verità», aggiungendo però che spesso sbagliano ed errano i suoi interpreti e ciò in molti modi, «tra i quali uno sarebbe gravissimo et frequentissimo, quando volessero fermarsi sempre *sul puro senso litterale,* perché così v'apparirebbero non solo diverse contraddizioni, ma gravi eresie et bestemmie ancora; poiché sarebbe necessario dar a Iddio e piedi et mani e ochi, e non meno affetti corporei e humani, come d'ira, pentimento, odio, e ancho tal volta obblivione delle cose passate e l'ignoranza delle future».

L'impossibilità di prendere le parole della *Bibbia* in senso letterale è una prova della relatività storica del loro senso, da cui deriva la necessità di inserirle in un contesto particolare, quello, cioè, delle limitate conoscenze degli uomini all'epoca in cui Dio ha rivelato la sua verità. Galileo ne trae una norma interpretativa che separa, con un enorme impatto politico, il linguaggio della scienza da quello della tradizione:

> «sicome nella Scrittura si trovono molte proposizioni false, quanto al nudo senso delle parole, ma porte in cotal guisa per accomodarsi all'incapacità del numeroso volgo, così per quei pochi che meritono d'esser separati dalla stolida plebe è necessario che i saggi expositori produchino i veri sensi, et n'additino le ragioni particolari perché ei sieno sotto cotali parole stati proferiti».

"Interpretare" significa per Galileo «prendere in considerazione la storia degli uomini» e spiegare, a partire dalla necessità di adattarsi alle loro limitate possibilità "d'intendimento", le molte oscurità e contraddizioni del testo della Bibbia, «molte proposizioni false, quanto al nudo senso delle parole». Il passato dell'umanità è l'ignoranza e siccome Dio parlò nel passato, dovette pure dettare i suoi messaggi in un linguaggio figurato,

adattato alla condizione di ignoranza, che "i saggi expositori" non devono mai prendere "nel nudo senso della parola".

La *Sacra Scrittura* doveva convincere gli uomini ignoranti di ciò che era necessario alla loro salvezza, deve dunque essere interpretata, non presa nel suo senso "letterale". L'umanità attraversa, come tutti gli esseri viventi, le fasi dell'infanzia, dell'adolescenza e dell'età adulta, Dio comunica con l'umanità attraverso la Scrittura nella sua età infantile, con l'umanità adulta comunica invece attraverso il libro della *Natura* "scritto in caratteri matematici". La *Natura* come «osservantissima executrice dell'ordini di Dio» è una scrittura di tipo rivoluzionario, per intender la quale l'uomo non ha bisogno di "interpreti autorizzati". La parola "conoscenza" deve essere ora riservata, nel senso proprio di "discorso capace di rivelare la verità", solo alle asserzioni derivate dall'osservazione della natura e dai calcoli matematici, mentre tutto il sapere tradizionale, custodito, commentato e tramandato dagli interpreti autorizzati, diventa «mera testimonianza della passata condizione dell'umanità».

Le conseguenze di questa divinizzazione della *Natura* rispetto all'universo della tradizione sono costitutive della modernità, viviamo tuttora nell'esplicarsi dei loro effetti politico-sociali.

In primo luogo questa metafora-chiave della modernità emancipa la ragione umana dall'autorità dei "libri antichi". Ciò che nella *Bibbia* si dice della *Natura* deve essere inteso come favole per il volgo come sottolinea Galileo nella lettera del 21 dicembre 1613 indirizzata al padre Castelli:

> «Procedendo di pari dal Verbo Divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, et questa come osservantissima executrice dell'ordini di Dio, et essendo, di più, convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'oniversale, dire *molte cose diverse in aspetto et quanto al significato delle parole, dal vero assoluto;* ma, all'incontro, essendo la natura inexorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni et modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità dell'huomini, perloché ella mai trasgredisce i termini delle leggi imposteli, pare che quello dell'effetti naturali che la sensata esperienza ci pone innanzi alli ochi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, *non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura,* che havessero nelle parole diverso sembiante, perché *non ogni detto della Scrittura è legato a obblichi così severi com'ogni'effetto di natura».*

Attribuendo alle parole della Scrittura un fine strategico-pedagogico-retorico, quello, cioè, di farsi intendere dall'umanità in un dato periodo storico, Galileo propone un patto ermeneutico, in virtù del quale le asserzioni della Scrittura circa la Terra e il Sole debbano essere intese nel senso figurato, traslato, mentre le asserzioni tratte dal grande libro della Natura scritto in "caratteri matematici" sono da intendersi nel senso letterale. La scienza rappresenta così un universale grado zero del linguaggio, ovvero il «significato accettato in contesti tecnici e scientifici, creati artificialmente» (cfr. Eco 1990: 143). Le asserzioni riguardanti i corpi celesti, basate sulle osservazioni attraverso il binocolo e fondate sul calcolo matematico, devono dunque essere intese come "seconda rivelazione", il senso letterale delle asserzioni figurate e traslate della Scrittura che sostengono «per accomodarsi all'intedimento del volgo molte cose diverse in aspetto et quanto al significato delle parole, dal vero assoluto»; con chi ha imparato la matematica, la lingua divina, Dio parla finalmente in un linguaggio - grado zero, le figure retoriche non occorrono più. «Mille Demostene e mille Aristotele possono essere sbaragliati da un uomo qualunque che abbia la Natura dalla sua parte» è lo *slogan* politico di Galileo (cfr. Latour 1998, 125). Quest'impostazione istituisce uno spazio pubblico autonomo in cui le dispute devono essere risolte non attraverso le argomentazioni più forti, ma facendo parlare la Natura stessa. Il confine tra il sapere tradizionale che si trasmette attraverso una catena di interpretazioni e il sapere scientifico diventa a partire da Galileo uno dei confini costitutivi della civiltà occidentale. «Ogni scettico ha la sua opportunità … non ha che da guardare la Natura per vincere. Significa che esiste un *supplemento*, qualcosa di

estraneo agli articoli scientifici e ai laboratori, ma in grado di placare ogni disputa» (Latour 1998,126).

Divinizzando la Natura, Galileo ha confinato la Chiesa cattolica ad essere una comunità di interpreti autorizzati della prima rivelazione, fatta all'umanità ancora ignorante, il cui compito è quello di conciliarla con la seconda rivelazione, fatta all'umanità ormai adulta mediante il libro della Natura. L'uomo non ha più bisogno di ricollegarsi ai contenuti della prima rivelazione, può cominciare dal grado zero del linguaggio che è quello della matematica.

È interessante che nella lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* si fa riferimento a questa lettera in un modo distorcente. «Galileo ha dichiarato esplicitamente che le due verità, di fede e di scienza, non possono mai contrariarsi procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura …» leggiamo nella nota 29. Questa formulazione ignora totalmente il senso rivoluzionario del passo citato.

In secondo luogo, dalla necessità di conciliare le due scritture, la prima che si rivolge all'umanità nell'età infantile con la seconda che parla all'umanità adulta, prende origine un nuovo genere di testo filosofico, incentrato sulla parola "sistema". Gadamer (1991, 89) mostra, nella sua analisi della semantica storica di questa parola, che essa entra in uso agli inizi della modernità per indicare l'insieme dei tentativi di conciliare in un sistema coerente la metafisica tradizionale e la nuova scienza, basata sulle "letture del libro della Natura" indipendenti dalle tradizioni. Lo sforzo di conciliare il sapere nuovo con quello antico, il libro della *Natura* con i libri della tradizione, culmina nel sistema filosofico di Hegel, diventando contemporaneamente il simbolo universale delle aberrazioni intellettuali che genera questa intenzione filosofica. La parola "sistema" è così entrata nel vocabolario moderno per designare l'accordo tra la nuova scienza e la vecchia metafisica.

La società civile delle società democratiche industriali è formata in massima parte dalla tensione tra il mondo della vita fondato su tradizioni e il mondo matematizzato costruito da tecnologie. La doppia lettura del mondo, la doppia competenza - quella, cioè, di interpretare la tradizione e quella di saper spiegare i fenomeni della Natura, tra i quali bisogna imparare a mediare, trasforma l'uomo moderno in "cittadino di due mondi" per usare un'espressione sviluppata da Gadamer nella sua riflessione sulla eredità europea. L'uomo europeo è "cittadino dei due mondi" in quanto appartiene sia al mondo della vita, della percezione, dell'esperienza, i cui significati vengono trasmessi da tradizioni, sia al mondo costruito dalla scienza, mondo matematizzato, reso misurabile e utilizzabile nel suo insieme per raggiungere i propri fini. Questa doppia cittadinanza dell'uomo europeo, cominciata con il tentativo di Galileo di mediare consapevolmente tra i lettori dei due tipi di "dettatura divina", quella raccolta nella Sacra Scrittura e quella testimoniata dalla Natura, costituisce un nodo fondamentale della discorsività moderna: mantenere il confine tra queste due istanze culturali aperto, è forse la funzione più importante dello spazio pubblico democratico.

In terzo luogo, nella concezione galileana la Natura è il luogo di una nuova rivelazione della verità che innesca il processo di secolarizzazione come concepito ad esempio da Löwith [1954]: la modernità sarebbe un processo storico in cui viene meno l'atteggiamento scettico cristiano verso la storia del mondo e la storia della salvezza viene *proiettata* nella storia di questo mondo - è ora nella storia della città secolare che si realizza la salvezza. Le due scritture si incontrano nella storia trasformandola in una storia del progresso, della progressiva costruzione di un divino mondo della precisione.

Koselleck, nella sua riflessione sulla semantica storica della parola "velocità" e "accelerazione" [1989], avvicina significativamente due affermazioni: una, di origine apocalittica, prevede che nel momento del giudizio ultimo gli anni diventano mesi, mesi settimane e giorni ore. L'altra fu scritta nel 1886 dall'ingegnere elettrico e imprenditore von Siemens:

«Questa legge, chiaramente riconoscibile, è quella dell'accelerazione costante dell'attuale sviluppo della civiltà: periodi di sviluppo che in tempi passati hanno avuto luogo nel corso di secoli, e che all'inizio della nostra epoca hanno richiesto ancora dei decenni, si compiono oggi in anni …».

Koselleck commenta sostenendo che «tutte queste dottrine della secolarizzazione sono tuttavia contrassegnate da una cifra comune: la rinuncia ad una separazione rigorosa di aldilà e aldiquà, eternità e mondo, spirituale e secolare». La modernità si basa sulla convinzione rivoluzionaria, secondo cui il tempo mondano della storia, ovvero il progresso, l'arrivo del Nuovo, non solo pone i problemi decisivi, ma produce anche la loro soluzione, per cui «l'opposizione di passato e futuro viene ad occupare il posto centrale, congedando l'opposizione di aldilà e aldiquà». Il tratto essenziale della modernità è il sostituirsi dell'opposizione "futuro-passato" a quella di "aldilà-aldiquà", per cui il tempo storico si carica di senso salvifico.

«Fino al 1800 circa la secolarizzazione è un processo giuridico-politico che ha indotto uno spostamento di peso dalla Chiesa allo Stato secolare. A partire da questa data, la secolarizzazione acquista una dimensione di filosofia della storia. La dottrina delle due città, come supremo titolo di legittimazione dell'agire politico e del comportamento sociale, viene rimpiazzata dalla nozione di storia e di tempo storico, ormai mobilitata come ultima istanza di fondazione dei progetti politici e dell'organizzazione sociale» (Koselleck 1989: 20).

La storia in questo senso di «tempo mondano che non solo pone problemi ma porta anche le soluzioni», discende dalla divinizzazione della Natura ad opera di Galileo. Il libro della *Natura* è un dettato di Dio che non può contenere errori, per cui il lettore di questo libro entra in una nuova città di Dio, quella del progresso tecnico e della scienza.

La conseguenza decisiva di questa rivoluzione nella discorsività moderna è dunque «il passaggio dal mondo del pressappoco all'universo della precisione» (Koyré 1967). La *tecnica* era, fino a Galileo, nella competenza degli artigiani, a partire da Galileo, passa alla competenza degli scienziati, diventa *tecno-logia* ovvero una tecnica che si riconnette al *logos* greco, alla matematica, cessando di essere, di conseguenza, un insieme di strumenti artigianali utili nel mondo del pressappoco. Il mondo della precisione costruito dalle tecnologie si è costituito da tempo a potenza decisiva della modernità.

In quarto luogo, la figura di Galileo diventa essa stessa una figura retorica, un eroe della ragione che lotta contro l'autorità del passato. Si trasforma così in un mito fondante della modernità, e specificamente del diritto della scienza all'autonomia nei confronti delle potenze della tradizione.

(5) Human sciences, moral sciences, Geisteswissenschaften, *scienze umane, scienze dell'uomo*

Il quinto tropo costitutivo della modernità è l'ossimoro - *human sciences, Geisteswissenschaften, moral sciences* oppur*e scienze umane e sociali*. Un ossimoro è la figura retorica che consiste nell'accostare, nella medesima locuzione, parole che esprimono concetti contrari, di modo che l'aggettivo, preso in senso letterale, sia in contrasto con il sostantivo che determina, ad esempio "il fuoco freddo", "l'alba in Occidente" o "il silenzio rumoroso". Marquard [1988] ha mostrato - ricollegandosi ai tentativi di ricostruire la genealogia della soggettività moderna di Joachim Ritter - che la nostra interpretazione delle "scienze dello spirito" in termini di discipline superate dalle scienze naturali (di lettori dei libri antichi superati dai lettori del libro della *Natura* scritto in caratteri matematici) è un errore di prospettiva. Le scienze dello spirito o le scienze umane si formano al contrario come reazione alle conseguenze di quel modo di interrogare la Natura che la metafora epocale di Galileo eleva a norma suprema della ragione - ipotesi, verifiche, fatti, esperimenti, osservazioni, misurazioni, calcoli.

Il ruolo delle "scienze dello spirito" (o delle *humanities*) nella discorsività moderna è, al contrario, sempre più importante ed attuale. Gli oggetti discorsivi costruiti dall'apparato culturale delle scienze umane, ad esempio classe sociale, stratificazione sociale, funzione estetica, significato storico, società industriale, feudale, post-industriale, rivoluzione culturale, interpretazione, teoria, ecc., compensano il ruolo che hanno avuto nelle società pre-moderne le tradizioni, svuotate, frammentate e oscurate dalla mobilità orizzontale e verticale degli uomini moderni. Le storie di orientamento, di sensibilizzazione, di conservazione e di conversione che le scienze umane fanno circolare nello spazio pubblico, sono dei sostituti funzionali delle tradizioni, dei riferimenti contestuali che esse offrivano.

Il modo di ricerca delle scienze naturali - caratterizzato dall'imperativa indipendenza da ogni autorità, da ogni passato, dai valori o dai fini ultimi considerati meri pregiudizi legati all'imperfezione della lingua naturale - dovrebbe essere integrato dalle scienze umane in una "rappresentazione della società valida all'interno della società". L'ossimoro "scienze umane" o "scienze dello spirito" indica dunque il tentativo di ridefinire il contenuto delle tradizioni storiche, dei pregiudizi in sostanza, attraverso un vocabolario sostenibile di fronte all'autorità dei vocabolari delle scienze naturali. Per il vocabolario delle scienze umane viene a volte rivendicata una deroga metodologica o *vice versa* si cerca di ricostituire i propri oggetti discorsivi applicando il vocabolario delle scienze naturali. Questo progetto non è che una figura retorica, le tradizioni possono essere interrogate alla stregua degli altri uomini, interpretate, non spiegate con metodi scientifici.

In un mondo caratterizzato dall'egemonia della scienza e della tecnica, le scienze umane (*Geisteswissenschaften* nella tradizione tedesca) funzionano come un apparato culturale, che compensa le tradizioni dissolte dalla modernità producendo punti di orientamento sostitutivi. L'ossimoro *moral sciences* genera un vocabolario in cui le tradizioni possono essere rilegittimate in termini "scientifici" per conservare il loro contenuto quale fonte di orientamenti normativi per l'agire degli uomini moderni.

Per Habermas, ad esempio, le tradizioni sono immagini del mondo mitiche, religiose, metafisiche che offrono una risposta ai problemi centrali dell'umanità, relativi alla convivenza e alla biografia individuale. I loro temi sono giustizia, libertà, felicità. Nel momento in cui le tradizioni sono costrette a confrontarsi con le azioni strumentali, governate dall'imperativo della massima efficienza dei mezzi calcolata scientificamente, si dissolvono e la logica dell'agire strumentale prevale sulle tradizioni. Le scienze umane rimediano alla crisi dell'orientamento morale provocata dalla dissoluzione delle tradizioni riformulando i loro contenuti in un vocabolario "scientifico".

> «L'espressione "società tradizionale" si riferisce al fatto, per cui il quadro istituzionale si fonda sulla base di legittimazione non problematica di interpretazioni mitiche, religiose o metafisiche della realtà, del cosmo come anche della società. Esistono società tradizionali finché lo sviluppo dei sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo resta *entro i limiti dell'efficacia legittimante* di tradizioni culturali. Ciò fonda una superiorità del quadro istituzionale sui sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo … Questa inattaccabilità è un criterio dotato di senso, per delimitare le società tradizionali rispetto a quelle che hanno superato la soglia della modernizzazione» (Habermas 1969, 208-209).

Le scienze dello spirito o umane sono un *topos* retorico, nel cui quadro si istituiscono le condizioni culturali per una ri-appropriazione razionale delle tradizioni che implica: (i) un rapporto riflessivo con il contenuto storico delle tradizioni; (ii) una giustificazione universalistica delle norme e (iii) un'identità sociale legittimata culturalmente e emancipata dalla lealtà verso la famiglia e l'etnia. In questo senso le scienze umane hanno una parte essenziale nel progetto della modernità (cfr. Habermas 1985).

La ragione del grande successo del marxismo in Occidente consiste nell'essere riuscito a presentarsi come una rivoluzione metodologica nelle scienze umane che ha portato alla scoperta

delle "leggi della storia umana", in riferimento alle quali poi il partito comunista definisce il suo programma politico. Il marxismo si considerava una forma storicamente superiore di razionalità, perché capace di risolvere *politicamente* la contraddizione tra la razionalità strumentale (*mezzi di produzione*) e quella sostanziale (*i rapporti di produzione*). Lo sviluppo completo delle scienze sociali coincide, dal punto di vista marxista, con la fine della preistoria umana e l'inizio di una "storia veramente umana", in cui i prodotti dell'uomo non gli si rivoltano contro come "cieche forze della storia"; l'uomo cessa di essere "alienato" ovvero incapace di riconosce nei propri prodotti se stesso, le sue forze e le sue possibilità. La razionalità introdotta nella storia umana dal marxismo, permette all'uomo di essere finalmente padrone della storia. Per quanto oggi queste concezioni rivelino il loro sfondo escatologico, una gran parte del canone sociologico si formò in risposta alle domande che il marxismo sollevava.

Vattimo (1989, 56) propone di considerare le scienze umane come fonte principale di consapevolezza ermeneutica nelle società democratiche industriali, la quale spinge anche le scienze naturali a riconoscere il loro carattere di "impresa sociale"; i loro metodi, infatti, sono stati costituiti in un contesto di interazione sociale e in base a riferimenti a fini ultimi, a valori, e in questo senso «rientrano a pieno titolo nel campo delle scienze sociali». Il carattere pubblico delle regole di verifica delle teorie scientifiche non è piovuto dal cielo, non sono state scoperte fuori della società, ma, al contrario, il loro «effettivo radicarsi in una sfera pubblica storicamente e culturalmente determinata» (Vattimo 1985, 146) è il risultato di una serie di mutamenti all'interno della discorsività occidentale, provocati dai tropi costitutivi della modernità, dall'intrecciarsi dei nuovi oggetti di discorso.

Le scienze umane ci rendono consapevoli dei limiti storici dello spazio pubblico, in cui si radicano i regimi egemonici di rappresentazione della realtà.

(6) *L'uomo è soggetto*

L'ultimo tropo costitutivo della modernità è l'epocale metafora "l'uomo è soggetto" che indichiamo, nell'insieme dei suoi effetti storici, con la formula "rivoluzione cartesiana". La parola "soggetto" non era usata, fino a Cartesio, in modo esclusivo per indicare il modo d'essere dell'uomo ovvero il pensare il proprio pensare come fondamento di ogni certezza. Dal punto di vista sociologico la ri-definizione dell'uomo in termini di soggettività, è una risposta alla crisi suscitata in Occidente dalle guerre di religione e dalla fine del geocentrismo.

> «L'epistemologia fu il primo risultato filosoficamente significativo che seguì la rottura di quell'unitaria concezione del mondo che aveva preceduto l'età moderna. In questo caso, come già nell'antichità, essa rappresentò una prima riflessione sullo stato di incertezza emerso con quei pensatori che, ricercando i veri fondamenti del pensiero, erano venuti scoprendo non solo l'esistenza di molteplici concezioni del mondo, ma anche la presenza di più strutture ontologiche. L'epistemologia cercò di eliminare codesta incertezza, muovendo non già da una teoria della realtà dogmaticamente concepita o dall'ordine del mondo che era stato giustificato da un sapere trascendente, ma dall'analisi del soggetto conoscente» (Mannheim 1957, 15-16).

Quando la crisi all'interno della chiesa cristiana spacca definitivamente la concezione unitaria del mondo, garantita dalla sua autorità trascendente, l'autocoscienza, la certezza di se stesso, il pensare il proprio pensare, il rappresentare il proprio rappresentare, ovvero la soggettività, si sostituisce al cosmo geocentrico e all'unità della chiesa cristiana come fondamento indubitabile e punto di partenza sicuro (sempre a tutti disponibile) per conoscere la struttura della realtà. La rivoluzione cartesiana si fonda sul presupposto che l'uomo ha un accesso privilegiato alla realtà - la coscienza della propria coscienza.

Mannheim pone l'accento, nella sua riflessione, sulla funzione compensativa della soggettività in rapporto al crollo dell'ordine di realtà garantito dall'unità visibile della Chiesa

cristiana. Altrettanto importante è comunque la funzione compensativa della soggettività in rapporto al crollo della concezione geocentrica del cosmo. La soggettività come punto di partenza sicuro per conoscere la realtà, il *cogito ergo sum* di Cartesio, offre all'uomo una nuova centralità che lo compensa della posizione "centrifuga" cui lo condanna la versione scientifica del mondo. «Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato - ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale - dove? Nel nulla? Nel trivellante sentimento del proprio nulla?» si chiede Nietzsche in un celebre passo della sua *Genealogia della morale*. Nella concezione del mondo elaborata dalla nuova scienza galileana l'uomo perde la sua centralità, ma per rappresentare la realtà con certezza l'uomo deve partire dalla sua autocoscienza, altrimenti «si aggirerebbe in un oscuro laberinto» per prendere in prestito la formula di Galileo. Si profila così una meta-narrazione compensativa di eccezionale importanza dove la scienza fornisce la *fabula* - il sommario dei fatti, lo schema, la concatenazione degli eventi, le versioni vincolanti del mondo fondate su prove calcolabili; la filosofia moderna costruisce invece l'intreccio, il *plot* in cui l'uomo torna al centro del cosmo, perché i fatti scientifici acquistano un senso solamente a partire dalla soggettività. Tutta la discorsività moderna può essere raccontata come una disputa tra coloro che rafforzano l'intreccio antropocentrico della filosofia moderna per compensare l'uomo della "perdita del centro" che subisce con la fine del geocentrismo e la disunione del mondo cristiano, e coloro che invece si oppongono a questa ricollocazione furtiva dell'uomo al centro del cosmo come ad un mito egocentrico dell'umanità ancora immatura.

Riassumiamo: pensare il proprio pensare è la via che ci porta fuori dalla confusione storica, il *cogito ergo sum* è l'evento chiave di un intreccio narrativo che restituisce all'uomo la sua perduta posizione centrale nel cosmo. Pascal ad esempio chiama l'uomo "canna pensante", ovvero un essere fragile e minacciato che però penetra tutto l'immenso cosmo con il suo pensiero. Il pensiero è la nuova terraferma sotto i piedi dell'uomo - Hegel chiama Cartesio, nella sua storia della filosofia, "Colombo dell'età nuova" e nella sua *Enciclopedia delle scienze* dice che l'errare degli uomini è un evento più degno di rispetto dei moti regolari dei pianeti, perché «chi così erra è lo spirito». Rousseau ha celebrato nell'uomo, accanto al pensiero, anche i sentimenti autentici, la capacità di percepire la bellezza del mondo, di udire la voce della natura che parla all'uomo come ad un essere privilegiato ed unico.

> «*(per Rousseau)* la natura che la filosofia tradizionale si rappresentava come qualcosa di strettamente razionale, come sinonimo di essenza concettuale, come ragione e ordine legale, riceve in Rousseau un contenuto sentimentale; lo stato di natura, che la filosofia recente considerava coscientemente come un'astrazione, oppure come un fatto storico, diviene un idillio che si svolge nelle foreste e nei campi e infine *une imagination romanesque*» [Schmitt 1981: 92].

Natoli nella sua analisi genealogica della soggettività moderna considera la formula cartesiana un "modello di rivoluzione categoriale":

> «La filosofia cartesiana è un documento classico di rottura e di fondazione; non solo essa è una mutazione storicamente registrabile e quindi datata, ma è anche una rappresentazione eminente e modello di una rivoluzione categoriale … Nella filosofia cartesiana appare con formula piena il trapasso di poteri da una struttura categoriale ad un'altra … è un atto di successione: una sostanza particolare, che dalla sostanza antica mutua i caratteri di permanenza e assoluta primarietà prevale su tutte le altre sostanze che in quanto sostanze si mantenevano, fino ad allora, su un terreno di parità. Un sostrato articolare giunge a privilegio e dominio con modalità ancora non sperimentate e, per questo, tali da dar luogo ad un'identità forte e nuova tra soggetto e coscienza. Quest'avvenimento si compie in un contesto storico-culturale che vede l'emancipazione dell'uomo dal potere religioso e dalle immagini di trascendenza, un'emancipazione che dà inizio ad un processo di liberazione per l'attuazione terrestre del *regnum hominis*» [Natoli 1996: 181].

La soggettività può essere considerata come una macchina narrativa che intreccia con efficacia gli eventi e i fatti costruiti dalla scienza in modo tale da rendere l'uomo l'eroe della storia. Questa macchina include anche una complessa "tecnologia del sé" che insegna agli individui di eseguire, con i propri mezzi e con l'aiuto degli altri, «un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima - dai pensieri, al comportamento, al modo d'essere - e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» [Foucault 1992: 13]. Con il discorso sul metodo Cartesio istituisce una pratica il cui scopo è quello di raggiungere la certezza come uno stato di perfezione a cui l'uomo è destinato da Dio.

Un aspetto essenziale della soggettività è l'esaltazione dell'esperienza di sé, *Selbsterlebniss*, l'esperienza vissuta di sé che viene narrata in un genere letterario nuovo, il cui modello più influente sono le confessioni di Rousseau, più tardi la psicanalisi. Accarino [1987: 199-207] situa il celebre attacco delle *Confessioni* di Rousseau («voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé. Che que je fus …») nel contesto del rovesciamento radicale di una lunga tradizione, quella, cioè, della contabilità forense tenuta in cielo; in luogo di questa si instaura "la contabilità della vita tenuta dall'interessato stesso" e questa diventa uno dei topos decisivi della modernità. Ritter [1983: 124, 165] mostra come la soggettività diventa nella filosofia classica tedesca un intreccio narrativo che, particolarmente in Hegel, è un sostituto funzionale della Rivoluzione francese, la quale nel concetto di diritti umani (*droits de l'homme*) «eleva a principio del diritto e dello stato la libertà dell'uomo in quanto uomo»: a partire dalla Rivoluzione francese ogni singolo io è inteso "come persona universale". In questa meta-narrazione della modernità l'uomo ha valore perché uomo, per cui «ogni forma di illibertà come la schiavitù, la servitù della gleba, la dipendenza personale … si trasforma in torto, e l'uomo in quanto uomo viene innalzato a soggetto del diritto e dello stato, così come la libertà diventa loro sostanza e fondamento». Lo stato e il diritto sono fondati sulla libertà solo a condizione che il singolo con la sua soggettività, «può restare se stesso nell'autodeterminazione della moralità e della coscienza» - né lo stato né la legislazione possono penetrare nella sfera della soggettività e nella convinzione che su di essa si fonda. Le convinzioni soggettive acquistano nello spazio democratico moderno un peso politico e morale unico. Attraverso convinzioni razionali e consapevoli che vengono rappresentate e comunicate al pubblico, l'uomo si emancipa dai pregiudizi, diviene se stesso; la storia di questo divenire se stesso viene elevata a storia universale dell'umanità.

La "filosofia della soggettività" è un genere di narrazione che ha suoi personaggi di riferimento, suoi eventi, contraddizioni e conflitti, il suo intreccio tipico e il suo *happy end*. L'intreccio è "illuminismo", ovvero la lotta incessante degli uomini per uscire dalla minorità cui l'uomo si condanna quando non sa usare appieno le sue facoltà innate. Alla modernità, in tutte le sue forme, appartiene questa euforia rivoluzionaria, questo esodo liberatorio dalla terra d'Egitto in termini di Walzer, il quale considera la narrazione biblica dell'esodo come modello di ogni movimento di emancipazione moderno. La retorica che reinstaura l'uomo al centro del cosmo, dopo che ne è stato cacciato dalle scienze naturali, è un genere letterario costitutivo della modernità.

Il più noto dei pensieri di Pascal è questo:

> «La grandezza dell'uomo è così evidente che s'inferisce dalla sua stessa miseria. Invero, ciò che negli animali è natura, nell'uomo lo chiamiamo *miseria*: riconoscendo così che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua … La grandezza dell'uomo sta in questo: che esso ha coscienza della propria miseria. Una pianta non si conosce miserabile. Conoscere di esser miserabile è, quindi, un segno di miseria, ma, in pari tempo, un segno di grandezza … Nel pensiero sta la grandezza dell'uomo. L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla».

La soggettività è anche "un uso di noi stessi", richiede tecnologie e pratiche storicamente consolidate, accesso alle quali è controllato da *elite* culturali. Foucault ha mostrato in una serie di analisi di grande rilievo che queste tecnologie e pratiche sono state sviluppate al servizio di un particolare tipo di potere che è stato integrato nelle strutture dello stato moderno - del *potere pastorale*. La soggettività moderna nella sua articolazione socio-politica rimanda ad «una vecchia tecnica di potere proveniente dalle istituzioni cristiane» che lo stato moderno ha incorporato nei suoi meccanismi. Si tratta di "tecnologie del sé" che coesistono con le tecnologie della produzione, dei sistemi di segni e del potere politico. Esse insegnano agli individui di essere se stessi, di essere autentici, di controllarsi, di sentire la voce della propria coscienza, del dovere, di sentirsi colpevoli, di farsi guidare dai propri istinti più profondi o al contrario di addomesticarli - è la padronanza di queste tecnologie che fa di noi dei soggetti.

La confessione che si sviluppa da San Agostino fino a Freud è l'esempio di una tecnologia di questo genere - ci insegna a parlare di noi stessi, a verbalizzare la propria identità, a cercare, dire e sopportare la verità su noi stessi. Le scienze umane hanno accolto le pratiche della verbalizzazione di sé, inserendole però in un contesto nuovo, non più quello cristiano di autorinuncia, ma in quello moderno del mutamento di sé, della costituzione consapevole di un nuovo sé [Foucault 1992: 47].

Lo stato moderno ha integrato le tecnologie del potere pastorale nelle sue strutture "assistenziali" o "di sorveglianza" (Giddens). La verità su se stesso è sempre legata alle proibizioni e pratiche di polizia - «dici chi sei, confessa, ammetti, esamina la tua coscienza, liberati dal peso che opprime la tua anima, dai pensieri nascosti e aspirazioni indicibili". Il potere pastorale nella sua forma originale mirava anzitutto a renderci pronti per la salvezza che è riservata solo agli individui consapevoli di sé, capaci di trasformare la propria identità in un intreccio narrativo convincente, dove deve avere un qualche ruolo la sincerità, la purificazione, la confessione, la trasparenza di sé. Dall'inizio comunque il potere pastorale è sfidato da una soggettività ribelle, etichettata dal potere pastorale come "anarchica e dissoluta"».

Secondo Foucault [1985] il potere pastorale si distingue dal potere economico e politico perché: (i) è "individualizzante" in quanto il fine del pastore è la salvezza nell'aldilà di *ogni individuo giusto*, ciascuno considerato singolarmente; (ii) è fondato sul sacrificio per il prossimo, il pastore si sacrifica per il gregge; (iii) è comprensivo, rimanda, cioè, alle tecniche di penetrazione nell'interiorità degli individui, all'arte di comprendere e verbalizzare i motivi più segreti delle azioni umane.

Lo scopo delle forme di potere pastorale integrate nello stato moderno non è più la salvezza nell'aldilà, ma la salute, l'educazione, l'emancipazione, la vita interiore ricca, la libertà, la vita sessuale sana, la responsabilità individuale, ecc. La società moderna è piena di funzionari del potere pastorale secolarizzato - educatori, psicologi, psichiatri, intellettuali - che assistono gli individui per renderli consapevoli e contenti di se stessi, per insegnare loro come essere soggetti del proprio corpo e della propria mente. Il potere pastorale si è trasformato nel corso di questo ultimo secolo in una rete smisurata di apparati culturali che controllano i saperi sull'uomo nella società industriale. Il potere pastorale moderno ha due poli - uno totalizzante e quantitativo che riguarda la popolazione nel suo complesso, e l'altro (psico)analitico che riguarda i modi di essere degli individui.

Il messaggio dell'analisi di Foucault è questo: se vogliamo liberarci dal totalitarismo moderno dobbiamo respingere non solo il potere totalizzante che svuota la nostra soggettività; dobbiamo liberarci anche dalla soggettività stessa, ovvero da quel modo di essere noi stessi, nel cui nome combattiamo contro il potere totalizzante, perché anche questa volontà di sé è un suo prodotto. L'uomo moderno deve liberarsi non solo dal potere che gli impedisce di essere se stesso, ma anche dalla volontà di essere se stesso, perché essa non è che un dettato del potere. Riconoscere nella volontà di sé le strategie del potere iscritte in noi mediante tecnologie del potere pastorale moderno, questa diffidenza verso l'interiorità, è un aspetto essenziale della coscienza critica post-

moderna. Il rifiuto di credere ad un'interiorità vissuta spontaneamente, senza intermediari, riconoscerne il carattere artificiale, costruito e imposto dal potere pastorale attraverso complesse tecnologie del sé, è il tema principale della svolta post-moderna.

Quattro sono le conseguenze di maggior impatto della costituzione retorica dell'uomo a soggetto, di questa contro-rivoluzione intellettuale di Descartes, volta a ridare all'uomo la centralità di cui è stato privato dalle scienze naturali.

In primo luogo, abbiamo visto, il soggetto è l'eroe di una narrazione il cui intreccio è fatto di lotte per emancipare l'umanità dal passato. Hegel ha dato a questa narrazione una forma classica di "Bildungsroman filosofico": il soggetto, come gli eroi del *Bildungsroman* moderno, impara, passando attraverso traversie della storia, a usare le proprie facoltà per emanciparsi dai pregiudizi dell'infanzia e governare razionalmente il mondo. La emancipazione dell'umanità diventa l'*happyend* della storia universale.

> «La forma di realtà suprema e più certa della vecchia metafisica, il Dio trascendente, era già stata eliminata; ben più importante delle dispute dei filosofi era a questo punto la questione di chi avrebbe assunto, nella prassi storica, le funzioni che erano appunto di Dio, e cioè essenzialmente di costituire la più alta forma di realtà e la suprema fonte della legittimità … si affermarono due nuove entità supremamente reali, che fondarono una nuova ontologia: l'umanità e la storia» [Schmitt 1981: 94].

L'umanità e la storia producono, nel loro intrecciarsi, una figura retorica centrale della modernità - la Rivoluzione. La modernità in tutte le sue forme è fondata sull'euforia rivoluzionaria, la cui forma più efficace è il moderno nazionalismo.

In secondo luogo si forma un genere letterario costitutivo della modernità - la critica. Tutto deve giustificarsi davanti al tribunale della ragione umana - anche Dio stesso. La critica è il nucleo del discorso moderno nello spazio pubblico - a partire da Kant, passando per Marx, Nietzsche e Freud, la critica assume il significato di smascheramento della falsa coscienza che nasconde all'uomo il senso reale delle sue azioni, di lotta contro gli interessi camuffati cui sono asservite "inconsapevolmente" le sue rappresentazioni della realtà.

In terzo luogo lavoro diventa una vocazione fondativa "dell'umanità degli uomini", che assume - soprattutto in Hegel e Marx - il senso metafisico di prova decisiva del fatto che il mondo è subordinato alla ragione oggettiva. Marx scrive ad esempio che «per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il *lavoro* umano … egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del processo della sua *origine*» [1973: 125]. La modernità sviluppa l'immagine di un mondo ancora incompiuto che spetta all'uomo di portare alla sua perfezione storica mediante il suo lavoro che culmina nel *pathos* delle grandi costruzioni del comunismo [cfr. Blumenberg 1969: 84].

In quarto luogo vi è una differenza fondamentale tra i fatti e i valori: la scienza accerta i fatti, i valori debbono invece essere giustificati mediante argomentazioni persuasive e universalizzanti che traggono la propria cogenza dal fatto che si presentano come generalizzazioni dell'esperienza umana, rispettose della sua soggettività autonoma. La legittimità dell'opinione si fonda sul riconoscimento dell'individuo, libero dalla costrizione, della superiorità di certe ragioni su certe altre. La validità universale di certe norme morali deve essere giustificata attraverso argomentazioni universalmente persuasive, altrimenti non sono legittime.

Abbiamo già fatto riferimento alla presentazione di Foucault (1966) del quadro di Velasquez *Las maninas* come grande sintesi dell'epoca della soggettività in cui l'uomo si eleva a tema principale del suo pensare; l'essenza della modernità è lo sforzo di rappresentare nella nostra rappresentazione del mondo il rappresentare stesso, rappresentare sulla carta geografica anche il punto di vista da cui viene disegnata, rendere visibile il vedere, ragionare sul ragionare. L'uomo moderno è "pensiero del pensiero".

«Vi è forse in questo quadro di Velazquez una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre. Essa tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi che offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta, e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce - di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto - che è il medesimo - è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione» (Foucault 1966, 30).

Nasce l'epoca della rappresentazione del mondo (*Zeitalter des Weltbildes* di Heidegger) che il soggetto costruisce metodicamente e sistematicamente a partire dalla certezza ricavata dalla "rappresentazione del proprio rappresentare".

Per concludere mi richiamo all'influente concezione di modernità sviluppata da Gauchet [1985, 2001], secondo cui la modernità è un triplice processo che porta all' instaurarsi di una società politica autonoma, basata sul diritto e che ha accesso alla propria storicità.

Nella prima ondata della modernizzazione "la terra si affranca dal cielo", ovvero si istituisce lo stato-nazione in cui gli individui sono anzitutto cittadini, legati l'uno all'altro da un legame politico autonomo dai vincoli religiosi - «lo Stato-nazione è un vincolo di coesistenza tra gli uomini che manifestano la loro indipendenza dagli dei» [Gauchet 2001: 142].

La seconda ondata consiste nell'esplicitazione giuridica dei fondamenti dell'inedita forma politica dello stato sovrano che ha un «problema intrinseco di giustificazione e di legittimazione, dato che si svincola completamente dall'ordine cosmico e divino». Il vocabolario generato dai tropi epocali dello stato-macchina e del contratto sociale ha portato infine alla secolarizzazione della politica, alla definitiva presa di distanza dall'eteronomia, all'instaurarsi di una società la cui forma si fonda solo sulla volontà degli individui.

La terza ondata consiste nell'instaurasi di una società storico-sociale, ovvero gli individui formano una società civile che edifica attraverso il proprio lavoro un universo nuovo, basato sull'arte, scienza, industria; lo sforzo per comprendere la "storia", ovvero la logica della crescita di quest'universo e delle catastrofi che lo minacciano, costituisce il motivo essenziale dello spazio pubblico moderno. La conclusione di Gauchet è che «la storia della modernità è la storia dello sviluppo indipendente di ciascuno di questi tre vettori, come altrettanti assi di concretizzazione dell'autonomia».

Possiamo concepire queste tre dimensioni o ondate della modernità in cui si concretizza il distacco delle società occidentali dall'eteronomia cosmica e religiosa, dalla trascendenza, come conseguenze dei mutamenti provocati nella discorsività occidentale dai sei tropi costitutivi della modernità che abbiamo analizzato nella loro logica e nei loro effetti. L'intrecciarsi dei vocabolari e delle grammatiche generate dai tropi della ragion di stato, del contratto sociale, della mano invisibile, del libro della natura scritto in caratteri matematici, delle scienze umane e dell'uomo come soggetto hanno portato alla "concretizzazione dell'autonomia", all'instaurasi di un *demos* autonomo capace di elaborare la propria storicità, ovvero i progetti individuali e le decisioni umane, da cui deriva la sua forma.

3. L'esaurirsi della discorsività moderna

L'insieme dei problemi che si presentano all'inizio del nuovo millennio eccedono la discorsività moderna, ovvero non sono risolvibili mediante le negoziazioni basate sull'uso delle risorse discorsive che si sono formate nel corso di questi ultimi tre secoli – ricorrendo, cioè, alle retoriche del contratto sociale, della razionalità statuale, della mano invisibile, della matematizzazione della natura, del potenziale razionalizzante delle scienze umane, della soggettività emancipata. La discorsività, abbiamo detto, è una rete fatta di vocabolari, immagini, grammatiche, stereotipi, ecc., cui facciamo ricorso per negoziare una rappresentazione legittima

della realtà, una definizione della situazione condivisibile, un senso motivante e un valore universalizzabile per i nostri fini, esperienze e ruoli nella società. Le risorse della discorsività ci permettono di negoziare con gli altri uomini rappresentazioni della realtà che soddisfano le distinzioni vincolanti come, ad esempio, quelle tra la realtà e l'immagine, tra la propria utilità e quella degli altri, tra l'interno e l'esterno della società, tra ciò che è autentico (o originario) e ciò che è derivato o secondario, tra ciò che è inquinato e ciò che è incontaminato, tra il passato e il futuro.

La discorsività moderna può essere ricondotta, abbiamo cercato di mostrare, ai tropi costitutivi della modernità, e, naturalmente, anche ai contro-tropi anti-moderni, ai vocabolari sovversivi, mediante cui i settori importanti della società moderna hanno cercato di opporsi alla modernizzazione. Alla metafora "stato-macchina" si oppone ad esempio il vocabolario basato sulla metafora dell'organismo vivente o della persona, all'allegoria del contratto sociale si oppone la concezione del monarca per volontà divina dei contro-rivoluzionari oppure una visione autoritaria e tecnocratica dello stato, all'ossimoro "scienze umane" si oppone la filosofia metafisica, i cui discorsi sono incentrati sul "fondamento primo" o sulla "struttura originaria" dell'essere. È fondamentale riconoscere che la crisi della globalizzazione non può essere assimilata alla tensione tra la tradizione e la modernità, tra i vocabolari generati dai tropi della modernità e i vocabolari pre-moderni; i problemi imposti dalla globalizzazione eccedono la discorsività moderna nel suo insieme, trascendono la stessa differenza tra la tradizione e la modernità, sicché non possono essere usati come argomento a favore di un ritorno ai vocabolari pre-moderni.

Riassumiamo dunque: con il termine "globalizzazione" indichiamo situazioni problematiche per le quali non si riesce a negoziare le soluzioni legittime attingendo alle risorse della discorsività moderna. Si tratta di situazioni problematiche che non possono essere risolte senza modificare il senso del termine "soluzione". I vocabolari, le forme, i modi, i canoni e i paradigmi della discorsività moderna non solo non offrono più risorse per negoziare soluzioni legittime alle situazioni problematiche "globali" - particolarmente quelle ecologiche - ma il riconoscimento che il concetto di soluzione proprio della discorsività moderna è, esso stesso, un problema deve essere il primo passo per avviare a soluzione i problemi globali.

Alexander [1993] ha proposto di interpretare la società civile moderna come una rete di comportamenti legittimati dalla competenza discorsiva moderna, che promuove un tipo nuovo di regolazione morale della vita associata. Possiamo caratterizzarla mediante le dicotomie che concernono attori, relazioni sociali e istituzioni. L'*attore moderno* è attivo, autonomo, razionale, moderato, le *relazioni sociali moderne* sono aperte, basate sulla fiducia, secolarizzate, sincere e civili, le *istituzioni moderne* sono legalistiche, egualitarie, inclusive, impersonali, contrattuali e burocratiche. La competenza discorsiva moderna, costitutiva della società civile moderna come concepita da Alexander, è il risultato dell'egemonia istituzionalizzata dei vocabolari generati da sei tropi costitutivi della discorsività moderna.

La crisi della globalizzazione rimanda alla crescente consapevolezza dell'impossibilità di risolvere i problemi provocati dall'espansione globale della società industriale moderna mediante un'ulteriore espansione, diffusione ed approfondimento dell'egemonia della discorsività moderna. Per negoziare soluzioni dei problemi che la globalizzazione implica non sono più utilizzabili le grammatiche e i vocabolari che si sono formati come parafrasi dei tropi della modernità - lo stato macchina, la mano invisibile, il contratto sociale, il mondo come libro scritto in caratteri matematici, le scienze umane, la soggettività.

I problemi della società capitalista globale impongono una problematizzazione radicale delle versioni del mondo egemoniche della modernità. La globalizzazione richiede la consapevolezza che i problemi globali sono conseguenze catastrofiche dell'egemonia planetaria della discorsività moderna, che possono essere contrastate solamente attraverso la comprensione della sua contingenza storica, dei suoi limiti e contraddizioni, ovvero attraverso un affrancamento critico dalla sua egemonia.

CAPITOLO III

Dalle egemonie ai governi

"L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio."

Italo Calvino

1. I costi dell'essere governati

A che cosa servono i governi?

Sulla scia degli studi di Crozier (ad esempio 1978) assumo a punto di partenza di una definizione del potere queste tre generalizzazioni:

(i) *tutti* gli attori dipendono, nel perseguire i loro obiettivi, dalle circostanze che non controllano;

(ii) *tutti* gli attori cercano di diminuire questa dipendenza;

(iii) *tutti* gli attori cercano di scambiare per potere e influenza la propria capacità di diminuire il grado d'incertezza degli altri circa le circostanze da cui questi dipendono nel perseguire i loro obiettivi.

Chi è in grado di diminuire la nostra incertezza circa queste circostanze, chi riesce a controllarle, può trasformare questa sua capacità in un potere su di noi.

Possiamo schematizzare (Blau 1964, 124) le condizioni da cui dipende il potere e l'indipendenza in questa sequenza di passi:

Per conservare la propria indipendenza l'attore *A* può

(i) ricambiare il servizio che l'attore *B* gli offre, o

(ii) rivolgersi altrove, o

(iii) usare la forza contro di lui o

(iv) fare a meno del servizio offerto.

Queste azioni sono possibili solamente a condizione che

(i) l'attore A possieda le risorse sufficienti, o che

(ii) l'attore B non abbia il monopolio del servizio, o che

(iii) abbia la forza sufficiente o che

(iv) sia capace di rinunciarvi.

In mancanza di queste condizioni, bisogna accettare la subordinazione al potere dell'altro.

Ora definiamo il potere di un governo, ovvero il potere politico in questo modo: si tratta del potere di una minoranza di prendere con il consenso della maggioranza le decisioni collettivamente vincolanti, ovvero vincolanti per tutti i membri di una collettività.

E perché abbiamo bisogno delle decisioni collettivamente vincolanti? La loro utilità è quella di garantire le condizioni in cui la gente può conservare l'indipendenza e questo vuole dire, stando allo schema di Blau: una ridistribuzione delle risorse ispirata al principio di uguaglianza, una vigilanza contro il controllo del mercato da parte dei monopoli, un monopolio dell'uso della forza, un'educazione basata sui valori di autocontrollo ed autonomia.

L'insieme di queste condizioni costituiscono ciò che chiamiamo in generale "disponibilità dei beni pubblici" e "ordine basato su regole".

Garantire i beni pubblici

Più di trenta anni fa il biologo G. Hardin pubblicò nella rivista *Science* una riflessione intitolata *Tragedy of Commons*, ovvero "tragedia delle terre comunali" che analizzeremo più a fondo nel capitolo VII. Egli riporta un esempio tratto dalla storia della Scozia del Settecento: i pastori hanno il diritto di far pascolare le pecore in un terreno comunale che può nutrire, però, un numero limitato di pecore; superato questo numero, le pecore provocano un disastro ecologico - la vegetazione scompare e il terreno si riduce a deserto. In assenza di un vincolo esterno, tutti i pastori vogliono far pascolare sul terreno comunale il maggior numero possibile di pecore, provocando così il disastro che li rovina tutti.

Dalla «tragedia delle terre comuni» dobbiamo trarre questa lezione: senza un governo in grado di costringere i pastori, in nome del bene comune, a mantenere il numero di pecore ammesse al pascolo comunale a un livello ottimale, un bene comune essenziale verrà distrutto.

Possiamo generalizzazione la lezione di G. Hardin: nel mondo di risorse limitate, è necessario un governo, l'anarchia è *self-destructive*. E questa è una giustificazione universale della preferenza per il governo rispetto all'anarchia perchè questa parola indica è una condizione in cui i beni pubblici essenziali non sono garantiti in modo ottimale.

Il potere politico è la capacità di un governo di rendere effettive le decisioni collettivamente vincolanti, ovvero valide per tutti i membri di una collettività. In senso più generale il potere politico é quel potere che dà il diritto di prendere, con il consenso della maggioranza, le decisioni collettivamente vincolanti volte a garantire alla collettività un livello adeguato di efficienza nella produzione e distribuzione dei beni pubblici essenziali; e che dispone di sanzioni sufficienti per renderle effettive.

Per garantirsi la disponibilità ottimale dei beni pubblici le collettività devono essere in grado di promuovere la formazione di una *leadership*, ovvero di una minoranza che prende, a costi decisionali sostenibili, le decisioni vincolanti per tutti, senza le quali i beni pubblici non possono essere garantiti. La disponibilità dei beni pubblici e l'accesso ad essi da parte di tutta la popolazione è la condizione della sopravvivenza della società come un tutto e il contenuto sostanziale della cittadinanza. E' una caratteristica specifica della globalizzazione il fatto che l'utilità dei beni privati, il loro stesso valore d'uso, dipende in misura crescente e radicale dalla qualità del governo dei beni pubblici raggiunta in una data società.

Che cosa sono i beni (o i mali) pubblici? Si tratta di beni che hanno due caratteristiche essenziali – la *jointness of supply* e la *non excludability* (cf. Samuelson 1954), ovvero

(i) dall'impossibilità di fornirli "a quote" in proporzione, ad esempio a quanto il consumatore ha pagato e

(ii) dall'impossibilità di escludere gli altri dal loro consumo e

(iii) sono esauribili, ovvero limitati, richiedono cure ed investimenti.

Come esempio di un bene pubblico possiamo citare l'aria pulita di una città, come esempio di un male pubblico il buco nell'ozono. Si tratta di beni (o mali) che sono utili (o nocivi) per tutta la collettività, ma che non conviene a nessuno produrre privatamente, perché l'impossibilità di escludere qualcuno dal loro consumo (o effetto nocivo) e l'impossibilità di fornirli per quote rende la loro produzione non redditizia in regime di mercati privati. I beni pubblici essenziali sono non solo la difesa del territorio, l'instaurazione dei sistemi di comunicazione o dell'igiene di massa; sono beni pubblici anche le leggi, la trasparenza dei processi legislativi, lo spazio pubblico libero e produttivo, la diffusione dell'istruzione, la fiducia reciproca ecc. Nelle società del rischio in cui viviamo, ha acquisito un'importanza decisiva la lotta contro i mali pubblici.

Si tratta in realtà di beni pubblici la sanità pubblica o al sistema scolastico efficiente ed accessibile a tutti i cittadini o al sostegno che lo Stato e la società intera dà alla cultura nazionale (cinema, libri, pubblicazioni) o lo spazio pubblico libero in generale. Tutto questo sono *beni pubblicii* nel senso di strutture e di processi che aumentano "la capacità generale di adattamento" di tutto il sistema all'evoluzione del suo ambiente. In linea di principio bisogna considerare come bene pubblico tutti quei beni che hanno molte e pervasive esternalità, ovvero hanno un impatto sulla vita di tutti i cittadini, implicano facilitazioni o danni che non possono essere limitate se non mediante decisioni collettive vincolanti per tutti.

Mancur Olson, l'autore dell'importante libro *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups* (1965), illustra la relazione tra la garanzia dei beni pubblici e la politica con un esempio preso in prestito dalla storia dell'impero cinese. Si racconta che la gente nelle province flagellate dal banditismo accettava di buon grado i banditi stanziali, mentre temeva i banditi nomadi. Un bandito stanziale preleva una parte del reddito del popolo che si trova sotto il suo dominio ma in cambio garantisce l'ordine e certezza in quanto ha il monopolio del furto sul proprio

territorio. Il fatto che nessun altro può rapinare i cittadini è un bene pubblico – sicurezza, ordine, protezione rendono la società nel complesso più efficiente, dove per efficienza sociale intendiamo la capacità di instaurare nella società le condizioni di coordinazione e di cooperazione tra gli individui.

> "Se il bandito stanziale monopolizza con successo il furto nel proprio dominio, le sue vittime non devono preoccuparsi del furto da parte di altri. Se egli ruba solo attraverso una tassazione regolare, i suoi sudditi sanno che, dopo aver pagato il tributo, ciò che rimane della propria produzione, resta di loro proprietà. Così, la monopolizzazione razionale del furto, confrontata con ciò che avviene in un ambiente anarchico, dove il furto è un'eventualità sempre presente, aumenta enormemente la probabilità che un individuo sia in grado di difendere il capitale accumulato. Dopo aver pagato l'aliquota d'imposta pattuita, ogni individuo ha ragionevolmente buone probabilità di riuscire trattenere qualsiasi ricchezza abbia accumulato. Questo aumenta notevolmente l'incentivo a risparmiare e a investire. Poiché tutte le vittime del bandito stanziale costituiscono, per lui, una fonte di redito fiscale, egli sarà incentivato ad impedire che altri uccidono o mutilino i suoi sudditi. La monopolizzazione del furto e la protezione dei soggetti che producono le tasse elimina l'anarchia." (M. Olson, 1994, 47).

Quest'esempio illumina due punti. Il primo è che l'anarchia è un male terribile per cui i cittadini preferiscono un autocrate allo stato di anarchia – il governo anche illegittimo di un bandito è preferibile all'incertezza propria dello stato di anarchia che paralizza ogni possibilità di essere padroni del proprio futuro degli individui. Le destre hanno sfruttato del resto molte volte nella storia dei paesi europei questa paura giustificata dell'anarchia per offrire – come bandito nell'esempio cinese – un governo autoritario. E più volte con successo. Ricordiamo una delle tesi cui giunge la ricerca di Banfield sul familismo amorale: *in una società di familisti amorali i deboli sono favorevoli ad un sistema in cui l´ordine sia mantenuto con la maniera forte.*

Ecco l'opinione di un familista amorale riportata da Banfield:

> "I fascisti dicevano di voler comandare su tutti. Non c'era libertà di parola, ma Mussolini era un buon amministratore. I fascisti erano brutta gente, ma quando c'erano loro si poteva mandare in giro anche un bambino senza che gli succedesse niente. Adesso bisogna camminare con una mano sul portafogli c una sul cappello se non si vuole essere derubati di tutto. I fascisti volevano una vita migliore per i contadini. C'era la giornata di otto ore e un sa1ario fisso. Se un padrone vi faceva lavorare dieci ore potevate andare all'ufficio del lavoro e quello era costretto a pagare il giusto salario."

Questa accondiscendenza verso la tirannia "utile" si spiega per il fatto che l´unico modo efficiente per rendere disponibili i beni pubblici nella società in cui il familismo amorale e la norma dominante e la tirannia, dato che l'etica familista rende improbabile un'azione collettiva. Il legame tra un'etica familista e l'inefficienza della democrazia è un tema messo in luce da R. Putnam nelle sue ricerche sulla democrazia italiana (1993).

In secondo luogo un bene pubblico come "legge ed ordine" non può essere facilmente instaurato, almeno nelle società molto grandi, mediante l'interazione spontanea tra gli individui, mediante una contrattazione basata sul vantaggio reciproco, ma solamente costituendo un governo o accettando un governo. Instaurare le condizioni di cooperazione tra i cittadini per realizzare un bene pubblico è un'impresa che comporta costi che ai singoli individui non conviene mai affrontare.
Il bene pubblico che chiamiamo "legge ed ordine" consiste nel fatto che gli individui accettano una limitazione delle proprie possibilità d'azione in vista dei benefici che derivano dal fatto, che anche tutti gli altri individui faranno lo stesso. La legge dunque è un bene pubblico puro, a consumo collettivo: un individuo ne trae il massimo profitto quando tutti gli altri partecipano alla sua produzione.

> "L'accettazione della legge da parte dell'individuo è il costo che egli paga in quanto partecipe ad un contratto globale giuridico-sociale stipulato con gli altri membri della comunità presi come un'unità. Dal punto di vista privato e dall'utilità personale, ogni limitazione del comportamento individuale è un male. Ma le persone razionali

> accettano tali limitazioni in cambio dei beni costituiti dall'accettazione delle leggi da parte degli altri. Questo comportamento degli altri genera dei beni grazie all'ordine, alla sicurezza o alla stabilità che si può ragionevolmente prevedere si manifestino nel sistema di scelte dell'individuo. Se le altre persone rispettano i limiti fissati da leggi o regole e se questi limiti sono noti a tutti, l'individuo può prendere le proprie decisioni private in un ambiente relativamente prevedibile e socialmente stabile (Buchanan, 1978, 35-36).

In linea di principio possiamo dire che l'efficienza di un governo democratico dipende, nella misura superiore ad ogni altro sistema politico, dal senso civico, dalla "civicness", dalla "civic culture" (cf. Almond, Verba 1960), ovvero dalla qualità della comunità cui si appartiene. E questa consiste principalmente nella propensione collettiva ad instaurare l'ordine e rispettare le leggi come un bene pubblico. Beni pubblici fondamentali nelle società industriali sono ad esempio "legge ed ordine", accesso alle informazioni, trasparenza delle decisioni pubbliche, la divisione dei poteri ecc.

La domanda di beni pubblici deve venir soddisfatta dal potere politico in qualche misura in ogni società, visto che il deficit di beni pubblici causerebbe gravi crisi sistemiche. Essa assume a volte un carattere d'emergenza, ad esempio nel caso di mutamenti repentini dell'ambiente interno od esterno, oppure di aggressione straniera. L'uragano che ha colpito recentemente ha messo in luce le conseguenza di un deficit esteso dei beni pubblici non solo materiali – le dighe – ma anche sociali come solidarietà.

Quali sono i beni pubblici che bisogna garantire con più urgenza nelle società industriali avanzate?

Il filosofo Hans Jonas, nel suo libro *Il principio responsabilità - un'etica per la civiltà tecnologica* (1990), solleva una questione radicale: se davvero i cambiamenti climatici sono in corso, se davvero il buco nell'ozono e altri processi irreversibili minacciano la vita sulla Terra, un potenziale autocrate che agisse per difendere il bene pubblico supremo – la vita sul pianeta – dovrebbe essere preferito al governo democratico, data l'urgenza dell'istanza cui si richiama. L'imperativo categorico che ci comanda "di combattere contro un male pubblico assoluto con tutti i mezzi" giustifica anche l'imposizione autocratica di una nuova agenda politica, dove le priorità sono radicalmente ridefinite rispetto all'agenda politica degli Stati industriali che considera la crescita economica come la priorità assoluta.

I costi del governo

Giovanni Sartori definisce il potere politico in termini di capacità di prendere decisioni collettive vincolanti, per sottrarsi alle quali un individuo dovrebbe affrontare costi molto alti:

> "Finché un sistema politico tiene, i comandi prevalenti e vincolanti *erga omnes* sono e restano i comandi emanati da sedi politiche. Soltanto le decisioni politiche – non importa se sotto forma di leggi o meno – si applicano con forza cogente alla generalità dei cittadini. E se per decisioni collettivizzate si intendono quelle decisioni sottratte alla discrezionalità dei singoli, allora le decisioni politiche possono essere *definite le decisioni collettivizzate sovrane* alle quali è più difficile sottrarsi, sia per la loro chiusura territoriale come per la loro intensità coercitiva" (1979: 208).

Ora, le decisioni politiche o collettivamente vincolanti sono necessarie per garantire efficacemente i beni pubblici. Nessuna società è anarchica, in ognuna troviamo qualche forma di potere politico. Il potere politico infatti è necessario per garantire un livello di produzione, di distribuzione e di protezione dei beni pubblici tale da rendere possibile la sopravvivenza della società come un tutto (o, nella nostra epoca segnata dalla crisi ecologica, per garantire

l'eliminazione o l' attenuazione dei mali pubblici – anzitutto rischi ambientali - che mettono in forse la sua sopravvivenza).

La politica può essere dunque definita, nel senso più generale, come la competizione tra i gruppi specializzati per il diritto di imporre a tutti i membri di una collettività le decisioni vincolanti, che riguardano la produzione e la protezione dei beni pubblici. Il potere politico si distingue da un semplice uso del potere per raggiungere i propri fini per il fatto che si richiama ad una *pretesa di rappresentare gli interessi collettivi*, i valori e vantaggi di tutti o della maggioranza. Questa pretesa deve avere un fondamento, o ideale o utilitaristico, per essere riconosciuta come legittima da una parte rilevante della popolazione.

L'utilità del potere politico consiste nella possibilità di sostituire *molti* con *pochi*, o addirittura "tutti" con "uno", nel processo di assunzione delle decisioni collettivamente vincolanti che riguardano i beni (o i mali) pubblici per ridurne i costi in termini di tempo e di punti di vista che il decisore è obbligato a prendere in considerazione prima di decidere. Questa sostituzione è necessaria per rendere il processo decisionale sostenibile ed efficiente. Le decisioni di "pochi" o di "uno" diventano leggi cogenti, ovvero inderogabilmente vincolanti per tutti i cittadini e ciò con il consenso dei più. Dato che empiricamente possiamo verificare che "le collettività agiscono quasi esclusivamente mosse da una leadership" (Schumpeter, 1955, 253), la inesauribile capacità d'azione, che i teorici della democrazia attribuiscono alle masse, è un assunto del tutto irrealistico. Il potere politico è legittimo nella misura in cui il potere dei pochi di decidere per molti è difeso da questi molti, perché ritengono questa asimmetria vantaggiosa per loro. Le minoranze specializzate nell'esercizio del potere politico sono una costante antropologica, le differenze concernono solamente le condizioni alle quali "pochi" si sostituiscono a "molti" con il consenso più o meno esteso di questi "molti".

Naturalmente nessun potere è sostenuto da un consenso pieno, tra "molti" su cui "pochi" esercitano il loro potere, vi saranno sempre i "disobbedienti", i "contestatori", che negano la legittimità al potere politico considerandolo mera "violenza oligarchica".

Dagli studi di Buchanan e Tullock (1962) sulla fondazione logica delle scelte democratiche possiamo derivare il seguente schema (cf. Sartori 1974):

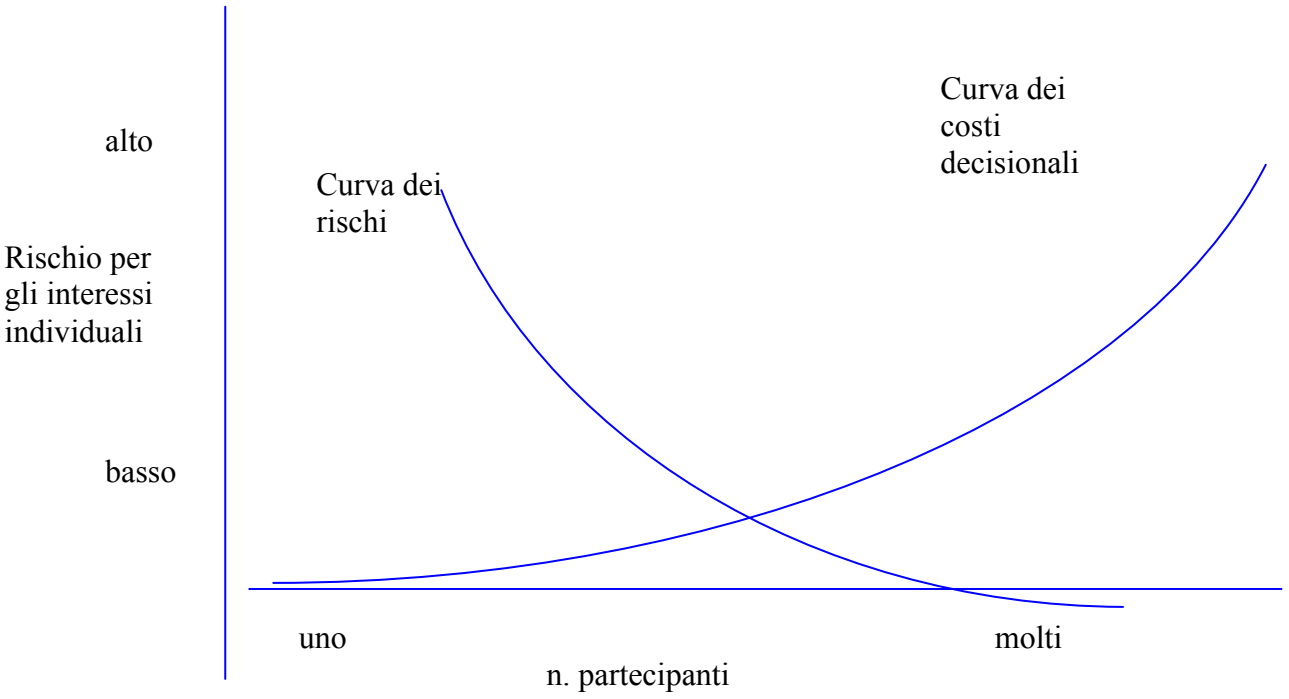

Fig. 1

Lo schema illustra "i costi e i rischi del governo per i cittadini". Ogni sostituzione di "pochi" a "molti" nel processo decisionale riduce certamente i costi decisionali - risparmiamo

tempo e risorse che possiamo impiegare in un modo più utile; più grande è l'asimmetria tra "pochi" e "molti", più grande è il risparmio di tempo e di risorse nel processo decisionale. Vale anche però che più grande è l'asimmetria tra "pochi" e "molti", più grande è il rischio che le decisioni di "pochi" vincolanti per "tutti" vengano prese senza riguardo agli interessi di "molti", nell'esclusivo vantaggio, cioè, della minoranza governante e dei suoi alleati.

La curva dei costi decisionali è direttamente proporzionale al numero dei partecipanti: minore è il numero di coloro che partecipano al processo decisionale, minori sono i costi decisionali; maggiore è il numero di coloro che vi partecipano e maggiori sono i costi che dobbiamo affrontare per prendere una decisione.

La curva dei rischi è v*iceversa* inversamente proporzionale al numero di partecipanti: se ciascuno di noi ha il diritto di veto, i rischi sono nulli, aumentano man mano che diminuisce il numero di coloro che hanno il diritto di veto, ovvero di partecipare effettivamente alla decisione. Naturalmente si pone il problema dell'uso demagogico del referendum che consiste nel mobilitare le masse contro decisioni politiche ad alto contenuto di conoscenza specializzata in base a stereotipi nazionalistici, sociali o morali.

Questioni di legittimità

Le decisioni collettive vincolanti si prendono a nome di tutti ma non con il consenso di tutti. .Con il termine "questione di legittimità" indichiamo l'insieme di problemi attinenti alla pretesa del governo di avere il consenso di coloro su cui viene esercitato il potere di decidere "per tutti". I "molti" danno il consenso al potere dei "pochi" di decidere per loro, perché riconoscono loro la capacità di rappresentare la collettività intera – gli interessi di questi pochi (o di uno) vengono visti come interessi universali. Il termine "legittimità" si riferisce dunque in tutte le sue assunzioni alle ragioni (possono essere immagini, simboli, formule magiche, narrazioni, stereotipi) che invochiamo per sostituire "pochi" a "molti" con il consenso di questi molti.

Possiamo distinguere tra due concezioni prevalenti di legittimità: quella partecipativa e quella autoritaria. La prima vede nella partecipazione alle decisioni del maggior numero possibile di cittadini la fonte principale di legittimità; la seconda vuole invece garantire la legittimità delle decisioni sulla base di un'autorità particolare derivata, ad esempio, dalla religione (ierocrazia), dalla conoscenza (tecnocrazia), dalla competenza (preparazione specifica), dalla morale (il governo dei giusti), dall'eccellenza (aristocrazia) o addirittura dalla sfera giuridica (il governo dei giudici in Italia durante Tangentopoli). La concezione autoritaria di legittimità si preoccupa della qualità di quei "pochi" che governano e dei modi in cui questa qualità deve essere garantita, rappresentata politicamente o comunicata a "molti" che sono governati – "la democrazia è un'ingiustificata estensione della statistica" ha detto un sostenitore della concezione autoritaria della democrazia, Jorge Luis Borges. La concezione partecipativa si preoccupa invece dell'apertura crescente delle decisioni politiche al numero sempre maggiore di cittadini che prendono delibere basate su argomentazioni e giudizio indipendente. Nella società industriale di massa alcuni rischi comunque crescono con il crescere del numero di coloro che partecipano alle decisioni, solitamente indichiamo questi rischi con l'espressione "demagogia", e questo è un argomento a favore della concezione autoritaria di legittimità nella società industriale di massa.

La legittimità di un potere politico non dipende solo dall'intensità e dall'estensione della partecipazione democratica al processo decisionale (concezione partecipativa) o dalla qualità dei pochi competenti, giusti, fedeli (concezione autoritaria); una condizione decisiva per cui un potere possa venir considerato legittimo, è anche la sua natura *non-integralista,* ovvero il fatto che è limitato, che non invade tutte le sfere della vita dei governati, particolarmente quelle sentite, ad esempio, "intime" o "soggette alla sovranità della coscienza personale". Una tale invasione provocherebbe, infatti, inevitabilmente e sempre atti di resistenza o di rivolta di massa, almeno nel contesto delle civiltà individualistiche di origine greco-cristiano-illuminista. L'insieme dei limiti

imposti al potere dai cittadini si chiama "costituzione" e i processi sociali mediante cui un popolo si dà una costituzione sono un aspetto fondamentale della sociologia politica e della storia politica.

Il potere *politico* è il potere di "pochi" di imporre *legittimamente* decisioni vincolanti a tutti i cittadini di uno Stato o a coloro che vivono sul territorio sotto la sovranità di questo potere; la politica è dunque una lotta per la conquista del potere di prendere decisioni collettive e sovrane. Sovrane sono le decisioni rese *effettivamente* vincolanti per tutti; è questa capacità di coercizione che indichiamo con la parola "sovranità". In uno Stato democratico la politica si presenta come una competizione regolata da norme (più o meno condivise) tra una pluralità di competitori autorizzati per il potere sovrano limitato, quello cioè, di prendere *legittimamente* le decisioni vincolanti, ed *effettivamente* cogenti, per tutti i membri di una collettività, ma nel rispetto delle sfere di libertà private e dei limiti imposti da altri poteri legittimi.

In questa nostra definizione della politica adottiamo l'approccio alla democrazia proposto da Schumpeter (1955, 240-283), che ne propone una versione "realistica" partendo dal presupposto che il popolo non dispone di punti di vista razionali su ciascuna delle questioni sorte nel corso di interazioni tra gli individui su larga scala: le collettività agiscono efficacemente quasi esclusivamente "accettando una *leadership"*. La capacità di formarla è l'aspetto che distingue un sistema di azione collettiva efficiente da uno non efficiente. La democrazia dunque può essere definita "realisticamente" come uno strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere per tutti attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.

Ogni volta che all'interno di una collettività s'insedia una leadership stabile, ovvero ogni volta che "pochi" si sostituiscono *legittimamente* (con il loro consenso) a "molti" per prendere decisioni collettive vincolanti in un insieme definito di ambiti, si costituisce un potere politico. Il potere politico legittimato democraticamente è inoltre *an initio* limitato, ovvero vi è un consenso sulle sfere di libera scelta individuale che nessun governo avrà il diritto di invadere.

La sostituzione di pochi a molti con il loro consenso è necessaria per garantire l'efficienza delle decisioni pubbliche; il principio di legittimità invece garantisce la rappresentatività di questi pochi, ovvero che prenderanno le decisioni vincolanti collettivamente nell'interesse di molti, non di se stessi.

2. Tre concetti-chiave: regole, spazio pubblico, scienze umane

L'ancoraggio del potere politico moderno

L'ordine che il potere politico moderno vuole instaurare e promuovere è ancorato a tre concetti-chiave: quello di *regola*, di *opinione pubblica* e di *scienze umane*. L'ordine basato su regole genera certezza, l'assenza di ansia, un'eguale e giusta possibilità di accesso ai beni pubblici grazie alla quale i cittadini possono progettare il loro futuro.

In primo luogo, il tratto che accomuna tutti i governi democratici è la volontà politica di introdurre *regole certe e generali* basate sul consenso della maggioranza per diminuire l'incertezza di tutti i cittadini circa le circostanze in cui questi dovranno perseguire i loro scopi. Con il termine "governo fondato su regole" indichiamo due cose diverse ma strettamente collegate, ovvero l'esercizio del potere *sub lege* e *per leges*. Un governo è *sub lege* quando il suo esercizio è sottomesso alle regole prestabilite, legittime ed protette da giudici che non hanno, essi stessi, il potere di modificarle; un governo è *per leges,* quando il potere viene esercitato esclusivamente per mezzo delle leggi, cioè attraverso l'emanazione di regole astratte e generali che impediscono ogni esercizio arbitrario del potere (cf. Bobbio, 1984, 154).

In secondo luogo, la politica nella società industriale di massa è essenzialmente una lotta per la conquista del consenso maggioritario nello *spazio pubblico*. Questa relazione essenziale del

potere politico moderno allo spazio pubblico ha una sua funzione storica, quella cioè, di vincolare la *razionalità alla trasparenza* nel senso che la trasparenza delle decisioni pubbliche è una condizione della razionalità. La razionalità di una società cresce con il crescere della trasparenza, mentre la *segretezza* costituisce una limitazione grave all'uso pubblico della ragione. La storia politica della modernità è anzitutto la storia di questa relazione tra la razionalità e la trasparenza; la decisione razionale è quella che viene presa dalla collettività in regime di trasparenza, in assenza di paura, censure, diffusione di informazioni ecc.

La concezione realistica della vita politica ci porta comunque ad ammettere che il lato nascosto dell'esercizio del potere costituisce una costante nella storia degli Stati nazionali. Il giornalista Alberto Garlini, ad esempio, scrive, nella sua riflessione sulla strage di Peteano del 1972, che questa "ci insegna anzitutto che il potere non è mai solo luce, ha sempre l'oscurità con sé, poggia su un nascosto, su traffici e affari indicibili. Un nascosto che viene istituzionalizzato tramite i servizi segreti… ci insegna ancora che i nascosti, di qualunque parte siano, hanno parentele e complicità, collaborano tra di loro…chi agisce nell'ombra si accorda con chi agisce nell'ombra" (*Messaggero veneto*, 2/6/2002).

La trasparenza delle decisioni politiche è limitata dall'implicita conflittualità tra gli stati industriali, per cui una concezione realistica della democrazia deve riconoscere che "i lati nascosti dell'esercizio del potere politico" sono una condizione a cui il governo razionale della società non può sottrarsi del tutto.

In terzo luogo, vi è una connessione essenziale tra le *scienze umane e la legittimità* del potere politico nelle società industriali moderne a forte differenziazione funzionale. David Hume scrisse già nel 1752, agli albori delle democrazie di massa, che "non vi è partito, nell'età presente, che possa mantenersi in vita senza un sistema filosofico o speculativo i cui principi giustificano l'orientamento del suo agire pratico e politico"; ognuna delle fazioni in cui la nazione è divisa ha costruito per sé un edificio speculativo "al fine di proteggere e di coprire quello schema di azione che persegue". Oggi, gli edifici speculativi che giustificano i principi d'azione dei partiti politici sono costruiti dalle scienze umane, le cui teorie danno legittimità alle forze che aspirano alla direzione politica della società. L'esercizio del potere politico dunque è inquadrato, almeno nelle società democratiche di massa, nei programmi che sono costruiti sui vocabolari e sulle teorie elaborate dalle *scienze umane*. I movimenti politici, che hanno avuto un peso determinante nella formazione degli Stati nazionali industriali e dell'opinione pubblica moderna, debbono essere visti come ispirati dalle volgarizzazioni dei concetti teorici elaborati delle correnti egemoniche delle scienze umane – marxismo, liberalismo, conservatorismo ecc. I vocabolari di scienze umane legittimano nelle società ad alta differenziazione funzionale le decisioni politiche, quelle cioè che si pretendono "vantaggiose per tutti".

L'esperto in scienze umane opera in una relazione di reciproca legittimazione con il potere politico. Un esempio tragicamente eloquente ne è il *Libro bianco sul mercato del lavoro in Italia*, il cui principale autore è un esperto del diritto di lavoro, il giuslavorista Marco Biagi. Le teorie proposte dalle *scienze umane* sono un riferimento fondante per i movimenti sociali e politici e, di conseguenza, la fonte più importante di legittimazione razionale del potere politico. Esse sono il contesto istituzionale in cui si realizza l'ideale moderno, che è quello di governare razionalmente il mutamento impetuoso imposto dalla industrializzazione: questo significa che la società nel suo complesso cambia in risposta alla critica (critiche) di se stessa e alle rappresentazioni della società proposte dalle scienze umane. La tradizione ha perduto la propria funzione legittimante e il suo posto è stato preso dalla ragione, di cui la critica costituisce lo strumento universale. L'opera di Marx e il marxismo, nelle sue diverse varianti, costituisce senz'altro il modello più importante di quest'aspirazione alla direzione razionale della società industriale.

In conclusione possiamo dire che le analisi del potere moderno vertono su questi tre orizzonti di domande:

(i) quali sono le condizioni di efficienza di un ordine basato su regole; quali sono i limiti del rispetto delle regole, ovvero quando abbiamo l'obbligo morale di denunciarne la perdita di senso o l'illegittimità; in quali circostanze abbiamo il dovere di ribellarci contro i nostri superiori in quanto non vogliamo avere la responsabilità personale per l'applicazione delle regole in contrasto con i diritti umani; in quale misura possiamo applicare le regole generali in una società complessa, caratterizzata dall'incertezza e dall'eterogeneità?

(ii) in che modo il privilegio accordato agli esperti e alla conoscenza specializzata nello spazio pubblico delle società democratiche, può essere conciliato con la "sovranità popolare"; la massificazione dell'opinione pubblica minaccia la sovranità popolare nella sua funzione di riferimento legittimante per le decisioni collettive; in che modo possiamo rimanere in uno spazio pubblico dominato dalle strategie di comunicazione orientate all'identificazione con l'eroe anziché alla comprensione del messaggio e del suo contesto, *un pubblico* piuttosto che diventare una massa manipolata dai vari "spin doctors"?

(iii) il potere politico moderno si richiama in continuazione alle scienze umane, ma queste non debbono mai diventare un sapere tecnico, una tecnologia del potere; "ove la sociologia riuscisse a indagare la natura della società con l'obiettivo di dominarla, essa diventerebbe una *partner* perfetta delle scienze fisiche" ha scritto Gadamer, (1991, 37); in che modo le scienze umane possono resistere alla domanda di essere solamente una tecnica gestionale che avanza il potere politico?

CAPITOLO IV

Dall'ordine dei vincitori al vantaggio reciproco:

Il governo delle regole

"L'uomo discende dalla scimmia, io no perché sono raccomandato."

Totò (*Due cuori fra le belve*)

"… promessa non mantenuta dalla democrazia reale rispetto a quella ideale è la eliminazione del potere invisibile A differenza del rapporto tra democrazia e potere oligarchico su cui la letteratura è ricchissima, il tema del potere invisibile è stato sinora troppo poco esplorato (anche perché sfugge alle tecniche di ricerca impiegate di solito dai sociologi, come interviste, sondaggi di opinione ecc.). Può darsi che io sia particolarmente influenzato da quel che accade in Italia, dove la presenza del potere invisibile (mafia, camorra, logge massoniche anomale, servizi segreti incontrollati e protettori dei sovversivi che dovrebbero controllare) è, permettetemi il bisticcio, visibilissima… Che la democrazia fosse nata con la prospettiva di fugare per sempre dalle società umane il potere invisibile per dar vita a un governo le cui azioni avrebbero dovuto essere compiute in pubblico… è ben noto."

Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, 1984

1. L'instaurazione di un ordine basato su regole: le condizioni politiche

E' la democrazia il governo delle leggi?

Bobbio conclude il suo celebre libro *Il futuro della democrazia - una difesa delle regole del gioco* (1984) con un'esaltazione del "governo delle leggi non degli uomini" che egli definisce "cuore della democrazia":

> "Se poi, a conclusione dell'analisi, mi si chiede di abbandonare l'abito dello studioso e di assumere quello dell'uomo impegnato nella vita politica del suo tempo, non ho alcuna esitazione a dire che la mia preferenza va al governo delle leggi, non a quello degli uomini. Il governo delle leggi celebra oggi il proprio trionfo nella democrazia. Che cosa è la democrazia se non un insieme di regole (le così dette regole del gioco) per la soluzione dei conflitti senza spargimento di sangue? E in che cosa consiste il buongoverno democratico, se non, anzitutto, nel rigoroso rispetto di queste regole? Personalmente, non ho dubbi sulla risposta a queste domande. E proprio perché non ho dubbi, posso concludere tranquillamente che la democrazia è il governo delle leggi per eccellenza. Nel momento stesso in cui un regime democratico perde di vista questo suo principio ispiratore, si rovescia rapidamente nel suo contrario, in una delle tante forme di governo autocratico, di cui sono piene le narrazioni degli storici e le riflessioni degli scrittori politici" (Bobbio 1984, 170).

E' davvero il governo delle leggi il cuore della democrazia? E' veramente la democrazia prima di tutto il rispetto per le regole del gioco come sottolinea il sottotitolo che Norberto Bobbio ha scelto per il suo libro - "una difesa delle regole del gioco"?

No. Dal punto di vista storico, la democrazia è un regime di soluzione dei problemi che si è instaurato in virtù delle lotte tenaci dei gruppi e degli individui contro i poteri arbitrari e sfruttatori, battaglie che, diventate "causa di tutti", hanno cambiato l'opinione pubblica. E. Hoffman ha intitolato il libro in cui narra nove episodi celebri di lotta per la libertà negli Stati Uniti *Pathways to Freedom* (1964). I capitoli che raccontano le diverse cause di lotta si chiamano ad esempio "how a small band of Quakers won a battle for religious freedom in the face of death and torture" oppure "how the North Carolina Regulators resisted unjust taxes and discriminatory laws" o ancora "how a women's rights convention stood up for equality of the sexes" o anche "how Philadelphia workers fought to win a ten-hour work day in Andrei Jackson's times". I titoli dei capitoli sono eloquenti: ogni nuovo diritto e ogni nuova libertà deve essere conquistata mediante lotte che si svolgono nello spazio pubblico e che, appellandosi a valori universali, vengono riconosciute dalla maggioranza come rivendicazioni legittime in una società democratica.

Il "bene più alto" degli ordinamenti democratici: la *socievolezza insocievole*

Nella sua lezione sulla democrazia, pronunciata nel quadro delle "Lezioni Norberto Bobbio 2004" Giovanni Sartori, uno dei più importanti filosofi politici del Ventesimo secolo, disse:

> "Deve essere chiaro … che in questa lettura non mi sono proposto di definire la democrazia come sistema politico. A questo effetto vale anche per me - la sottoscrivo senz'altro - la definizione «minima» e procedurale di Bobbio: «Un insieme di regole (primarie e fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive vincolanti e con quali *procedure».* In questa lettura mi sono proposto, invece, di caratterizzare la democrazia in termini ideali, di idee e di opinioni. In questi termini la possiamo dichiarare: 1) un governo di ideali, alimentato ed arricchito da ideali; 2) un

governo di idee (ideocrazia) per dire che deve essere ragionata e capita; 3) un governo di opinione, e cioè fondato sul consenso e le opinioni dei cittadini. Attenzione: è solo la democrazia (la democrazia liberale) che può essere caratterizzata in questo modo. Le autocrazie no. Perché solo la democrazia si pone il problema di costruire una «città buona». I tiranni hanno solo il problema di costruire una «città forte» governata dalla forza. .Dal che si ricava che mentre le autocrazie sono regimi «elementari», la democrazia è tipicamente un regime complicato e «difficile» da disegnare, e difficile da gestire" (*Corriere della Sera,* 5/10/04).

Il bene più prezioso della democrazia non è il governo delle regole, ma la conflittualità non distruttiva tra gli ideali, le idee e le versioni del mondo alternative nello spazio pubblico. E' nel corso di questa competizione che si formano le egemonie politiche capaci poi di imporre – con il consenso dei più - le regole: se sono ben fondate, diventano in seguito parte della nostra identità collettiva, parte di ciò che la gente considera naturale, normale, ovvio. Kant nella *Tesi quarta* del suo celebre scritto *Idea di una storia universale* chiamò questo genere di conflittualità *socievolezza insocievole.* Si tratta qui di un genere d'antagonismo che, spingendo gli uomini a unirsi gli uni con gli altri in società per vivere meglio, li spinge anche a distinguersi entrando in competizione tra loro per realizzare i propri fini. L*'insocievole socievolezza* è per Kant il vero motore della storia - "questa reciproca opposizione è ciò che eccita tutte le energie dell'uomo, e lo costringe a vincere la sua tendenza alla pigrizia, e a crearsi, spinto dal desiderio dell'onore, dall'ambizione del potere, dalla brama di ricchezza, un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma dei quali però non può fare a meno".

Egli chiarisce la propria tesi con una metafora molto eloquente:

"come gli alberi in un bosco, appunto perché ognuno cerca di togliere agli altri aria e sole,si costringono reciprocamente a cercare l'una cosa e l'altra al di sopra di sé e così crescono tutti belli e diritti: mentre quelli che liberi e isolati gli uni dagli altri spingono i loro rami come loro aggrada, crescono rachitici, storti e sgraziati. Ogni cultura ed ogni arte, ornamento dell'umanità come il più bel ordinamento sociale sono frutti dell'insocievolezza, che costretta da sé medesima a disciplinarsi e a sviluppare completamente con forzata abilità i germi della natura."

La competizione ci rende più umani, perché ci spinge a sviluppare le nostre capacità migliori, a opporsi allo *status quo*, a superare gli ostacoli nel perseguire i nostri fini. Il rispetto delle regole, pur non essendo il bene più alto della democrazia, ne è comunque un bene fondamentale.

La democrazia si caratterizza non tanto per la stabilità delle regole, quanto per la possibilità di modificarle velocemente, quando non corrispondono più ai valori che la coscienza collettiva sente come legittimi. Le regole sono in una società democratica sempre instabili, o meglio "in crisi", perché la loro legittimità rimanda esclusivamente alle convinzioni dei cittadini riguardo alla giustizia incorporata nelle regole e queste convinzioni sono in continua e rapida evoluzione.

Le riflessioni sul concetto di legittimità prendono in genere le mosse dalla classica riflessione di Weber sulle fonti del potere legittimo: secondo la sua concezione ogni società oscilla tra due poli: da una parte il polo del "carismatico", dell'eccezionale, della profezia normativa che, irrompendo nella quotidianità, provoca una "metanoia" di tutta la società, un mutamento dei suoi valori di riferimento; dall'altra il polo del "quotidiano", della *routinizzazione*, delle attività svolte secondo le regole che chiunque può imparare a seguire. E questo è il punto che vincola così strettamente il potere democratico all'idea di un ordine basato su regole.

La tesi secondo cui la legittimità ha un significato più generale della legalità è generalmente condivisa, ma come dobbiamo intendere la differenza tra questi termini? Weber definisce la legittimità come consenso generato dalla conformità alle leggi o alla *tradizione*, o all'idea di *legalità* o al *carisma*. La società moderna è caratterizzata, secondo Weber, dalla fede nella legalità, per cui sono considerate legittime quelle leggi che portano i segni formali della legalità. "La forma moderna di legittimità è la legalità" scrive Weber.

Ecco un celebre commento del filosofo tedesco Karl Schmitt, il cui estremismo nel definire la politica l'ha portato – come vedremo più tardi – nelle immediate vicinanze del nazismo:

"In un sistema moderno, cioè, industrializzato, altamente organizzato e specializzato, fondato sulla divisione del lavoro, legalità significa un determinato metodo di lavoro e di funzionamento degli uffici. Le procedure di disbrigo degli affari, la routine e le abitudini degli uffici, il funzionamento in qualche modo prevedibile, la preoccupazione per il mantenimento di questo tipo di struttura e l'esigenza di una copertura nei confronti di un'istanza di responsabilità: tutto ciò appartiene al complesso di una legalità concepita in termini funzionalistico-burocratici. Se un sociologo come Weber afferma: "la burocrazia è il nostro destino" noi dobbiamo aggiungere: "la legalità è il modo di funzionamento di questa burocrazia" (1972, 284).

Nelle società democratiche, nonostante la problematica profezia di Weber, continua ad esservi una tensione irriducibile tra la *legittimità* e la *legalità* e questa tensione è il bene più alto degli ordinamenti democratici, perché rende molto efficiente il processo di cambiamento razionale delle strutture della società.

La legittimità delle regole rimanda, in questo senso al concetto di valori-diritti universali come sono, ad esempio, valori - diritti alla vita, allo spazio vitale, alla definizione di se stesso e alla comunicazione (al non isolamento). Questi valori - diritti universali sono talmente originari e fondamentali che un ordinamento basato sulle regole in contrasto con essi sarebbe illegittimo anche nel caso in cui fosse imposto agli esseri viventi non umani. Un allevamento di polli dove questi sono ammassati come cose nelle gabbie e privati dello spazio vitale, della definizione di se stessi ecc. è mostruoso in ogni contesto storico.

Con il termine *legittimità* indico le convinzioni dei cittadini, la coscienza collettiva, l'opinione pubblica nella sua evoluzione spesso contraddittoria, che consideriamo come fondamento della validità delle leggi, dell'obbligo collettivamente vincolante di rispettarle. Con il termine *legalità* mi riferisco invece alle leggi positive, alle regole sanzionate in modo formale ed informale, alle istituzioni che le rendono effettive.

Ora il tratto costitutivo di tutte le democrazie nella varietà delle loro forme storiche, la condizione prima dell'efficienza di questo complicato sistema di governo, consiste in questo: la tensione tra i due poli, quello di legittimità e quello di legalità, non genera conflitti distruttivi, ma piuttosto compromessi migliorativi, modifiche progressive dello *status quo*, ridefinizioni consensuali dell'ordine legale. In ogni democrazia viva vale che *ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo* e questa irriducibile tensione viene sentita dalla maggioranza come un elemento che arricchisce la società nel suo complesso, una precondizione della sua razionalità e, di conseguenza, della sua capacità di "mutare se stessa".

La storia delle democrazie moderne è legata inscindibilmente alla storia degli Stati nazionali europei, incluse le loro emanazioni coloniali. Il processo di nazionalizzazione delle masse (G. Mosse, 1975) consiste nella formazione di una coscienza collettiva, basata sulla condivisione di certi valori e di certi riferimenti culturali, considerati come "universalmente validi". La storia dei nazionalismi europei, con tutte le loro involuzioni sanguinarie, ha una sua direzione costante che è la volontà di ridurre, attraverso i conflitti non distruttivi nello spazio pubblico, la tensione tra la legittimità e la legalità, tra i valori e le istituzioni. L'ordine politico basato sulle regole legittimate dai valori ormai resi obsoleti dall'evoluzione della coscienza collettiva, viene spazzato via in nome delle regole "nuove", legittimate dai valori collettivi "più attuali". E questo è il bene più alto degli ordinamenti democratici.

Il politeismo dei valori come quadro istituzionale della modernità

Che cosa sono le regole, da dove vengono, chi le inventa? Quando e perché diventano condivise, consensuali, sanzionate e dunque "efficaci"?

Torniamo ancora a Karl Schmitt e prendiamo come punto di partenza la sua celebre definizione estremista della politica. Egli propone di considerare, come nucleo costitutivo delle decisioni politiche, la dicotomia *amico / nemico,* nello stesso senso in cui ad esempio il nucleo costitutivo dell'estetica è la dicotomia *bello / brutto*, dell'etica la dicotomia *bene / male*, della scienza la dicotomia *verità / errore*, dell'economia *efficienza / inefficienza*. La distinzione tra *amico* e *nemico* non ha, ai suoi occhi, niente di arbitrario, non dipende dal sentimento o da una qualsiasi tendenza psicologica: essa ha un senso originario, tragico ed inaggirabile, costitutivo della condizione umana. Si tratta di una categoria *esistenziale originaria* che si manifesta in tutte quelle situazioni in cui si scontrano diversi progetti di vita, diversi valori da "far valere", diverse versioni del mondo. Nella dicotomia *amico* / *nemico* si manifesta l'irriducibile politeismo di valori che è la conseguenza inevitabile del fatto che anche il pluralismo è un valore imprescindibile della modernità.

Secondo Weber tra la pluralità come valore e i valori che ciascuno di noi difende vi è una contraddizione, perché ogni valore vuole valere sopra tutti gli altri:

> "Tra i valori, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra Dio e demonio. Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. Beninteso, non è possibile secondo il loro senso. Poiché, come ognuno ha provato nella vita, ve ne sono sempre di fatto, e quindi secondo l'apparenza esterna, ad ogni passo. In quasi ognuna delle importanti prese di posizione particolari di uomini reali, infatti, le sfere di valori si incrociano e si intrecciano. La superficialità della vita quotidiana…consiste appunto in ciò, che l'uomo il quale vive entro di essa non diventa consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente; ed egli si sottrae piuttosto alla scelta tra dio e il demonio, evitando di decidere quale dei valori in collisione sia dominato dall'uno, e quale invece dall'altro. Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto - se…condotta consapevolmente - rappresenta una concatenazione di ultime decisioni mediante cui l'anima… sceglie il suo proprio destino - e cioè il senso del suo agire e del suo essere. Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come relativismo - cioè come un'intuizione della vita la quale poggia appunto sulla visione, radicalmente contrapposta, del rapporto reciproco delle sfere di valore…" (Weber, 1958, p. 332-333).

Il politeismo dei valori ci mette di fronte a *dissidi*, ovvero a problemi che derivano dalla pretesa di ogni valore di *valere;* ogni valore contiene in sé un appello, una vocazione, un imperativo. I valori interpellano coloro che li professano ad "attuarli ad ogni costo", per cui il dissidio su valori ultimi porta inevitabilmente ad una lotta per la vita e la morte o, ad un "non possumus", ovvero all'imposizione dei limiti vincolanti alla libertà di opinione.

Dai dissidi ai disaccordi

Un esempio alquanto arcaico ma illuminante è la recente ingerenza della chiesa cattolica nella questione dei "dico", ovvero il riconoscimento dei diritti alle coppie di fatto, di cui abbiamo parlato brevemente, riflettendo sul campo politico creato dal conflitto sul crocifisso nelle scuole. Il cardinale Bertone sostiene che "vi sono valori non negoziabili, perché corrispondono a verità obiettive, universali e uguali per tutti – ad esempio la famiglia – e che i cattolici hanno il compito di portare alla società valori etici". Se sui valori non si negozia, che dobbiamo fare? Lottare per la vita e la morte? Quali sono le conseguenze, in un sistema pluralista democratico, dell'idea secondo cui

bisogna "rifiutare il pragmatismo, oggi largamente diffuso, che giustifica sistematicamente il compromesso sui valori umani essenziali, quale inevitabile accettazione di un presunto male minore"?

Atteggiamenti come questi sono incompatibili con la democrazia, la quale si fonda sulla riduzione dei dissidi sui valori "non negoziabili" a meri "disaccordi", ovvero i conflitti che ammettono solamente "sì no" ai conflitti che ammettono una soluzione "più o meno" adeguata.

"Il tuo parlare sia sì,sì, no, no, il resto viene dal Maligno" leggiamo nel Vangelo (Matteo, 5,37). La soluzione politica di un conflitto vuol dire sostituire al parlare in termini sí, sí, no, no "il resto che viene dal Maligno" ovvero il linguaggio del più o meno, del compromesso possibile. In un certo senso la democrazia usa il linguaggio del Maligno per relativizzare le istanze assolutamente contrapposte; spinge le parti in conflitto a parlare non in termini di sì,sì, no, no ma in termini di più e meno, di compromesso, di *do ut des*, di spartizione degli utili, di mediazione, di sfumature, di "convergenze parallele" come diceva Aldo Moro, di utilitarismo e di pragmatismo. I vincitori di questi conflitti non sono vincitori totali ma solo marginali, la vittoria di una delle due parti in conflitto modifica le condizioni di vita dall'altra parte ma in una misura solamente relativa e dunque sostenibile.

Ora, la politica presuppone che la lotta mortale tra le istanze antagoniste si sia relativizzata, per cui alla gente risulta più conveniente rispettare le regole piuttosto che lottare gli uni contro gli altri.

Per indicare questo processo di relativizzazione, che porta alla riduzione dei dissidi a meri disaccordi, ricorro ad un neologismo – *logodegradabilità*. Ho coniato questa espressione sul modello della parola "biodegradabilità" che indica "un composto chimico facilmente decomponibile per l'azione di batteri e microrganismi"; con il termine *logodegradabilità* intendo riferirmi a tutte quelle strategie di comunicazione che non mirano ad intensificare i conflitti introducendo strategicamente nel discorso elementi quali le immagini sacre o le istanze "non possumus", con l'effetto di estremizzare lo scontro e provocare così emozioni forti, Tali emozioni bloccano la comunicazione perché i partecipanti non sono in grado di "decomporle per l'azione del ragionamento"; il verbo "decomporre" significa in questo contesto la capacità di "porre le questioni di (s)fondo" aprendosi così l'accesso alla propria storicità. Le istanze contrapposte possono essere "logodegradate" solamente a condizione che i loro difensori ne riconoscono la costituzione storica nel senso largo che anche la determinazione genetica.

Hannah Arendt, nella sua riflessione sulla crisi dell'educazione nella società moderna (1970, 206) ha scritto che "l'autorità dell'educatore si esprime nell'assumersi la responsabilità del mondo… l'insegnante è autorevole in quanto, di quel mondo, si assume la responsabilità. Di fronte al fanciullo è una sorta di rappresentante di tutti i cittadini adulti della terra, che indica i particolari dicendo: ecco il nostro mondo". Ora ciò che la Arendt vede come caratteristica costitutiva di ogni processo di educazione può essere visto come pre-condizione di ogni "logodegradazione" delle istanze sacre contrapposte: assumersi la responsabilità significa anzitutto non chiudere gli occhi di fronte alle contraddizioni del mondo, vedere non solo il benessere occidentale ma anche le devastazioni planetarie che ne sono una conseguenza, non solamente la libertà di parola proclamata nella Costituzione ma anche le innumerevoli situazioni in cui la parola ci viene negata perché vecchi, poveri oppure scomodi, non solamente la merce ma anche tonnellate di immondizia in cui ogni giorno si trasforma. Ammettere le contraddizioni implicite in ogni valore o visione del mondo è il primo passo verso la "logodegradazione" dei dissidi, ovvero dei conflitti che portano alla lotta per la vita e la morte.

Gli elementi non logodegradabili irrigidiscono il conflitto richiedendo azioni, non parole; ma è impossibile trovare azioni adeguate all'emozione e al senso d'urgenza provocati. Si tratta di pratiche discorsive che cercano di convincere gli altri introducendo nello spazio pubblico elementi che paralizzano l'uso della ragione – immagini sacralizzate, ansie indotte, paure provocate, intimidazioni strategiche, emozioni manipolate, panico morale ecc.

Se lo spazio pubblico è invaso da "conflitti non logodegradabili", questo è un indicatore sicuro del deficit di civismo e della bassa diffusione delle pratiche argomentative. Ricordiamo però che i valori non sono mai del tutto logodegradabili, hanno una fondazione irrazionale, religiosa, sono cristallizzazioni storiche di emozioni comuni e di vincoli comunitari. L'esplosione sanguinaria della ex Yugoslavia ne è un esempio tragico.

Mai possiamo relativizzare del tutto i valori in conflitto, ciascuno dei quali vuole valere incondizionatamente.

Dall'ordine dei vincitori all'ordine basato su regole: prendere sul serio "il resto che viene dal Maligno"

L'identificazione della politica con la dicotomia amico – nemico da parte di Schmitt, è una concezione estremista della politica, dettata dal suo pregiudizio antimoderno ed antiliberale; infatti egli concepiva la modernità come un'epoca dominata dalla illusione illuminista, secondo cui la neutralità della razionalità tecno-scientifica basata sul calcolo porterà un'epoca di *spoliticizzazioni e neutralizzazioni* di tutte le istanze in conflitto.

La relazione *amico – nemico*, nella concezione radicale di Schmitt, è in realtà un fatto *prepolitico* che costituisce lo sfondo esistenziale di ogni interazione tra gli uomini. Si risveglia nella sua forza originaria ogni volta, che gli individui o i gruppi sentono minacciata la propria identità *biologica, culturale e storica*, come ad esempio nella ex-Yugoslavia, dove lo Stato di diritto si dissolse in brevissimo tempo in fazioni nemiche, facendo precipitare tutta la società in una guerra civile arcaica e barbara.

La soluzione politica di un conflitto in una società democratica non consiste nel decidere chi è amico e chi nemico; al contrario consiste nell'imporre discorsivamente alle parti in contrasto un punto di vista che riduce la loro lotta mortale a mere competizioni tra i sostenitori di fini non assolutamente, ma solo relativamente diversi; i competitori non lottano ma si fanno concorrenza rispettando le regole condivise e riconoscendo così di appartenere alla stessa comunità politica. Le regole dunque conciliano la libertà d'azione con l'appartenenza degli attori in competizione ad una *comunità*: l'ordine basato su regole impersonali realizza dunque l'aspirazione degli uomini ad essere liberi e, *contemporaneamente,* di appartenere ad una comunità.

La relativizzazione si realizza mediante l'irruzione nella storia di nuovi linguaggi, di nuovi vocabolari che rendono possibile un "inquadramento del conflitto" tale, da costringere le parti nemiche a riconoscere le proprie istanze come *relativamente*, non *assolutamente* diverse. Gli attori non sono più in lotta per realizzare fini contrapposti, ma solamente in competizione per realizzare fini diversi all'interno di un quadro istituzionale condiviso.

La politica - le soluzioni politiche dei conflitti tra le istanze in lotta guidate da valori contrapposti – consiste nella capacità di quella classe politica che aspira all'egemonia politica di proporre le regole che le istanze delle parti in conflitto accetteranno come quadro entro il quale competono. La lotta "mortale" tra di loro si riduce a mero disaccordo risolvibile mediante provvedimenti quantitativi in competizione tra di essi. Ed esempio la democrazia è diventata dopo la seconda guerra mondiale un quadro della lotta tra il capitale e il lavoro nei paesi dell'Occidente europeo per cui questa "lotta mortale" che ha portato al fascismo e al comunismo, si è ridotta a competizione tra i sostenitori degli interessi del capitale e quelli del lavoro che si svolgeva secondo le regole condivise da entrambe le parti e garantite dal regime democratico; le proposte alternative in competizione riguardavano più o meno tasse, più o meno stato sociale, più o meno diritti dei lavoratori ecc.

Per riassumere: l'ordine politico *sorge dal fatto* che il rapporto *vincitori – vinti* si è trasformato in un insieme di regole percepite non più in termini di "ordine del vincitore", ma in termini di "vantaggio reciproco"; gli individui acconsentono infatti a limitare le proprie possibilità

d'azione per ottenere i benefici che derivano loro dal fatto che tutti gli altri sono disposti a fare lo stesso. Nella celebre concezione di Freud, ad esempio, la regola che vieta l'incesto, si sostituisce al dominio del Padre - padrone sull'orda primordiale; questo fu ucciso dai figli e il potere arbitrario del capo-branco, crudele e egoista, fu soppiantato dalla regola che esclude le lotte mortali tra i maschi del gruppo.

La condizione essenziale perché un ordine basato su regole possa instaurarsi è la divisione dei poteri: l'attuazione delle regole, il monitoraggio dei comportamenti dei cittadini, le eventuali sanzioni per i trasgressori delle regole sono affidati ai poteri autonomi rispetto al potere politico. Questa divisione dei poteri, ispirata dall'idea che i poteri autonomi si limitano e si controllano reciprocamente, non è solo un'istituzione occidentale, è il "format" (se posso ricorrere a quest'espressione mediatica) delle istituzioni occidentali: essa costituisce un freno efficace alla volontà della parte vincente di sfruttare il proprio successo per imporre le regole che favorirebbero per sempre il vincitore di una volta.

Per semplificare: ci sono tre tipi di conflitto – lotte, competizioni, dibattiti. Gli avversari in *lotta* non condividono nessuna regola o principio, cercano di vincere ad ogni costo ed in ogni modo. I concorrenti in una *competizione* rispettano le regole secondo cui competono, condividono il rispetto per le regole del gioco cui partecipano sperando di conseguire un risultato favorevole. Il *dibattito* invece è una messa in dubbio pubblica del senso delle regole del gioco, senza trasgredirle comunque; il fine del dibattito è quello di giungere ad una modifica ragionata e condivisa delle regole che governano la competizione.

Gli ordinamenti democratici sono guidati da un ideale: quello, cioè, di ridurre tutti i conflitti a mere competizioni e dibattiti pubblici.

L'ordine basato su regole può essere sempre sovvertito, vanificato o reso inefficiente da interessi coalizzati che riescono a sottrarre alla competizione le loro posizioni sociali ed economiche. Per il capitalismo italiano vale ad esempio che le imprese piccole riescano a saltellare tra le regole, aggirandole in diversi modi; le imprese grandi invece stringono dei patti di protezione con il potere politico per garantirsi privilegi, ovvero aree di protezione *dalle* regole. Le imprese non più competitive (*outdated industries*) possono allearsi con il potere sindacale o con lo Stato per avere trattamenti in deroga alle regole di mercato ecc. Sfruttando la posizione centrale nel sistema industriale italiano, il gruppo FIAT, in coalizione con i sindacati e con gruppi di pressione trasversali, ha cercato diverse volte di strappare una deroga politica alle regole di mercato che lo condannerebbero al fallimento.

Seguire una regola: le regole come razionalità collettiva

Dilthey (1970, 85) sostiene che ogni arte legata alla genialità personale, ad una capacità particolare, all'invenzione irripetibile di certe persone, deve trasformarsi (ovvero istituzionalizzarsi) in un insieme di *regole coerenti,* perché "le regole costituiscono l'unico metodo per condurre a qualcosa di universalmente valido". L'*universalmente valido* infatti è solo quel sapere personale o quella abilità particolare che, manifestatasi in condizioni specifiche ed imprevedibili, si trasforma progressivamente in un procedimento basato su regole e dunque trasmissibile a tutti e da tutti apprendibile ed applicabile. In questo senso parliamo delle regole dell'inferenza, della buona educazione, della logica o dell'uso corretto di una parola, di un riferimento storico, di un metodo scientifico ecc.

Ecco dunque un significato essenziale delle regole: sono generalizzabili e come tali insegnabili a tutti, costituiscono un *capitale sociale* cui tutti possono attingere. Tra la democrazia e le regole come "abilità comunicabili, trasferibili, vendibili" vi è la più stretta connessione; infatti l'ideale della democrazia è l'*universalizzazione* di ogni regola, la *divulgazione* di ogni scoperta, di ogni informazione, di ogni capacità ed abilità per metterle a disposizione di tutti.

Le regole come capitale sociale rendono ciò che è eccezionale ed unico generalizzabile, trasmissibile, condivisibile e ripetibile, ovvero *routinizzano* e *istituzionalizzano* le abilità e le qualità *eccezionali* mostrate una volta da qualcuno in condizioni *eccezionali*. Ogni società (ma anche ogni individuo) oscilla tra due poli: da una parte, il polo della *performance* eccezionale, della scoperta unica, del momento irripetibile che irrompe nella quotidianità cambiando l'orizzonte delle nostre possibilità; dall'altra, il polo della *routinizzazione*, delle attività svolte secondo le regole che chiunque può imparare a seguire e diffondere. Le democrazia come ideale di vita dà un'importanza fondamentale alla trasformazione della *performance* eccezionale in attività regolare ed insegnabile a tutti. Possiamo trasmettere solo quelle abilità che hanno una forma ripetibile, codificabile, controllabile, per cui sono insegnabili come "regole di comportamento".

Wittgenstein dice nel paragrafo 199 delle sue *Ricerche filosofiche*:

> "Ciò che chiamiamo "seguire una regola" è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita? – … "Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possono esser fatte una volta sola. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)."

"Seguire una regola" è dunque una prassi, una forma di vita, a cui veniamo socializzati in famiglia, a scuola, osservando gli altri, sottoponendoci a certi esercizi ecc. Far parte di una comunità vuol dire condividere una forma di vita, una prassi, un insieme di abitudini, un'abilità di districarsi dentro un universo di possibilità, acquisire un'abilità. Le abilità quando diventano regole da imparare sono a disposizione di tutti, creano abilità collettive che, se utili alla società nel suo insieme, si sviluppano e rafforzano.

Le regole della lingua italiana (la grammatica), le regole della conversazione (cooperazione, adeguatezza), le regole dell'apprendimento (motivazione, attenzione, ripetizione, comprensione) ecc. sono tutte regole che rimodellano la società nel suo insieme, ovvero introducono comportamenti che, se istituzionalizzati, ne fanno una società storica particolare, riconoscibile e descrivibile. Le regole che instaurano le nuove possibilità di condotta standardizzandole formano la razionalità collettiva di una società.

Lo scrittore israeliano David Grossman ricorda che le madri israeliane con più figli adottano la regola "di mandarli a scuola nei bus diversi per diminuire il rischio di perderli tutti insieme negli attentati" - e questa è un tragico esempio di razionalità collettiva. La funzione fondamentale delle regole nelle società non solamente umane ma anche in quelle animali è quella di aumentare la capacità di adattamento di tutta la società mediante l'invenzione di comportamenti nuovi.

Dobbiamo però distinguere tra il concetto di regola come abilità comunicata e condivisa la cui conoscenza costituisce un aspetto del capitale umano e il concetto di regole come "norma" o "legge". Norberto Bobbio distingue in un modo particolarmente illuminante tra quelle regole che si fondano su un accordo generale, su un patto che vincola tutti i giocatori e quelle regole che invece ci dicono come giocare per vincere e che potremmo chiamare "mosse vincenti".

Ecco un passo della sua riflessione:

> "Una costituzione stabilisce le regole del gioco. Non stabilisce come si deve giocare, una volta date quelle regole. Anche il modo di giocare è stabilito da regole ma ognuno vede la differenza tra le prime e le seconde. Le prime fissano le condizioni essenziali e pregiudiziali in base alle quali un qualsiasi gioco fra più persone può essere condotto. Le seconde sono quelle che insegnano a condurre il gioco in modo da vincerlo. Le prime sono regole concordate e ad esse i giocatori debbono attenersi scrupolosamente.
>
> Le seconde non solo non sono concordate ma ognuna delle parti è libera di seguire quelle che ritiene più idonee allo scopo. Le prime sono norme di comportamento

cui le parti debbono attenersi indipendentemente dai vantaggi che ne possono trarre; le seconde sono regole di abilità la cui osservanza è sempre subordinata al fine da raggiungere. Tanto è vero che in base all'osservanza delle prime si distingue il giocatore corretto da quello scorretto, in base all'inosservanza delle seconde il buon giocatore dal cattivo giocatore" (Bobbio 2006).

Chiameremo le norme nel primo senso *le regole che rendono il gioco possibile*, mentre chiameremo *mosse* quelle regole che, se applicate, ci fanno vincere". Conoscere le mosse giuste è un capitale umano, rispettare le regole è un capitale sociale pubblico, una dimensione della cultura civica.

Definiamo le leggi o "norme legali" come un tipo di regole caratterizzate dal fatto di essere anzitutto dei "divieti univoci di certe condotte validi per tutti i membri di una collettività"; dato che debbono appunto essere "valide per tutti" non possono contenere comandi positivi ma solamente vietare certe modalità d'azione.

In una società democratica questi divieti vengono rispettati, se considerati "giusti ed utili" dalla maggioranza dei cittadini. La qualità delle leggi è direttamente correlata alla qualità dello spazio pubblico dove sono state elaborate, proposte, discusse, legittimate ed imposte. La qualità dello spazio pubblico rimanda a sua volta alla disponibilità di beni pubblici come distribuzione simmetrica delle informazioni, indipendenza, diffusione dell'istruzione, autonomia intellettuale, trasparenza degli interessi, eguaglianza, acceso illimitato alle informazioni, assenza della paura ecc.

Riassumendo possiamo definire il "governo delle leggi" in questo modo: se per "leggi" intendiamo regole promulgate con il consenso della maggioranza che vietano a tutti i cittadini di agire in un certo modo, quindi l'espressione "ordine basato su regole" indica un ordine sociale che è generato dal rispetto della maggioranza dei cittadini di questi divieti come, ad esempio, quello di non mettere gli antibiotici nel mangime dei polli, quello di non usare quantità eccessive di erbicidi o quello di rendere pubbliche tutte le sostanze contenute nei prodotti messi in commercio.

2. Le cinque condizioni d'efficienza dell'ordine basato su regole

L'efficienza di un ordine politico e sociale che si basa su regole impersonali anziché su comandi delle "persone al potere", dipende da sei condizioni minime, in assenza delle quali questo ordine si sfalda. In ogni caso il vantaggio principale dell'ordine basato su regole consiste nel fatto che la sua efficienza dipende dalla qualità di queste regole, non dalle qualità morali di colui che comanda. Ne consegue che l'ordine basato su regole generali ed impersonali riduce al minimo la dipendenza degli individui dalla volontà imprevedibile e dai comandi arbitrari di altri individui.

Ecco le cinque condizioni di efficienza dell'ordine fondato su regole impersonali.

(i) Le regole debbono essere (a) generali, ovvero valide per tutti i membri di una comunità e (b) astratte, ovvero formulabili come un insieme finito di divieti che aprono un universo di possibilità

Questa condizione richiede che un numero ristretto di regole chiaramente elencabili definiscano un universo di possibilità che ogni giocatore può sfruttare per sua libera iniziativa in competizione con gli altri giocatori. Richiede anche che le regole generali non riguardino il passato, perché di fatto discriminerebbero tra i gruppi di cittadini, dato che modificare i comportamenti passati non è più possibile (chi nel passato ha commesso certe azioni sarebbe ora punito retroattivamente).

L'astrattezza significa che la regola non suggerisce una linea di condotta, ma si limita a vietare alcune linee possibili. Prendiamo ad esempio il gioco degli scacchi: il gioco è definito da un numero finito, piuttosto modesto, di regole, note a tutti i giocatori, che generano però un'infinità di

partite possibili, giocate da individui diversi secondo le loro scelte imprevedibili. Lo stesso vale per la lingua: un insieme limitato di regole – grammatica - genera un'infinità di frasi imprevedibili, tutte interpretabili da chi conosce le regole della lingua, ovvero ha la competenza linguistica adeguata.

Per definire un ordine sociale stabile, le regole debbono vietare a tutti i membri di una comunità alcune linee di condotta costituendo così "universi stabili di possibilità" che gli individui esplorano e attuano. Le regole dunque non sono comandi che prescriverebbero comportamenti specifici a persone particolari, ma definiscono per tutti gli attori uno spazio di libertà in cui questi debbono imparare a muoversi, ovvero "trovare le linee di condotta più vantaggiose, date le circostanze".

In questo senso possiamo forse dire che le regole rappresentano le limitazioni che gli individui si impegnano ad accettare e rispettare *in quanto* membri di una comunità. Germani (1971) fonda la sua analisi della modernizzazione sulla dicotomia "azione prescrittiva – azione elettiva"; le azioni *elettive* sono quelle in cui gli attori possono scegliere il corso da dare alle proprie azioni, senza dover conformarsi ad uno schema *prescritto* dalla tradizione o dagli istinti. Ora, l'ordine sociale caratterizzato dal predominio delle elezioni *elettive* su quelle *prescrittive*, è costituito sempre da reti di regole concatenate, che definiscono universi stabili di scelte possibili.

(ii) L'ordine basato su regole deve essere legittimato

L'efficienza dell'ordine basato su regole impersonali dipende dalla misura in cui tutti gli appartenenti alla collettività vincolata da queste regole, *sono disposti* a rispettarle; e questa loro disposizione al rispetto delle regole dipende a sua volta dalla loro *legittimità*.

Del concetto di legittimità abbiamo discusso nei paragrafi precedenti. Limitiamoci ora a definire la legittimità di un ordine basato su regole come la qualità che viene ad esso riconosciuta, in un sistema democratico, quando è stato definito ed imposto in conformità ad alcuni principi generali. Il filosofo politico americano Murphy (1983, 789-794) li riassume ad esempio sotto forma di questi tre imperativi.

(i) non accettare come legittima nessuna regola che obbliga una persona specifica ad eseguire un'azione specifica, senza che questa obbligazione abbia forma di legge universale, ovvero valida per tutti, incluso chi impone la legge;

(ii) non accettare nessuna regola che impone la discriminazione tra i soggetti sulla base di qualità che il sociologo americano T. Parsons (1965) ha chiamato "ascritte" ovvero quelle che non possiamo cambiare mediante decisioni ed impegni individuali – ad esempio l'età, il sesso, la razza, la nazionalità ecc. ;

(iii) non accettare come legittima nessuna regola, alla cui definizione non hanno partecipato tutti coloro che dovranno rispettarla, da cui deriva che tutti siamo obbligati a rifiutare l'obbedienza ad ogni regola che avrebbe per effetto una diminuzione della partecipazione.

Credo che bisogni aggiungere ancora un imperativo:

(iv) non accettare come legittimo nessun ordine basato su regole senza che questo si fondi sulla divisione dei poteri, ovvero che non viene controllato dagli arbitri neutrali e dotati dei poteri indipendenti dal potere legislativo ed esecutivo.

Le regole non sono comunque mai del tutto universali e consensuali, lo sono solamente "più o meno". Nessuno ordine basato su regole impersonali e generali può annullare completamente la volontà delle "persone potenti", le asimmetrie nella distribuzione delle informazioni, i privilegi del

passato o i vantaggi dei gruppi particolari; ogni regola “in teoria” universale favorisce “in pratica” i rappresentanti di certe forme di vita particolari.

Le regole vengono inventate, promosse ed imposte dalle elite che rappresentano l’unità *della* società *all’interno di una* società, per cui riflettono sempre l’immagine “vincente” che ogni comunità si fa di se stessa. Questa rappresentazione non è, in una democrazia, monopolio di un’élite, ma al contrario il risultato di una competizione libera tra i partiti politici che si specializzano nel costruire rappresentazioni di “ciò che siamo tutti insieme” e nella ricerca del massimo consenso per esse. La legittimità delle regole riflette il livello di interiorizzazione dei valori in riferimento ai quali una collettività particolare legittima le regole costitutive del suo ordine sociale. La questione di legittimità è diventata, in virtù del processo di Norimberga istituito in risposta ai crimini contro l’umanità del nazismo, la più grande questione politica ed etica del nostro secolo: in che misura i cittadini sono colpevoli, se ubbidiscono ad uno stato criminale? Che cosa rende criminale uno stato e chi può dichiararlo tale? Che tipo di colpa è quella di non ribellarsi alle leggi di uno stato criminale di cui si nasce cittadino? Del resto, chi è del tutto esente da questo tipo di colpa, visto che tutti gli stati hanno commesso gravi crimini in certi momenti della loro storia? Possiamo considerare una colpa anche l’inquinamento industriale che porta alla morte di migliaia di persone ed è sostenuto dagli Stati nazionali, almeno nella misura in cui questi promuovono la crescita economica? Le celebrazioni colombiane hanno dato luogo, nel 1992, ad una ridiscussione piuttosto radicale delle colpe storiche della Cristianità e dell'Occidente nel suo complesso. Solzenicyn, partecipando alla festa della Vandea, ha detto che la repressione “repubblicana” della rivolta di Vandea nel 1793 fu il primo presagio degli olocausti del XX secolo, del secolo “degli estremi e dei totalitarismi”. E’ legittimo far risalire la colpa morale per i totalitarismi del Ventesimo secolo alla Francia rivoluzionaria?

Tra i valori della modernità e i massacri sistematici dei popoli perpetrati dagli Stati coloniali e totalitari vi è un rapporto, non vi è dubbio. Ma quale esattamente? In che modo lo stato francese, o la cultura francese, ne può essere dichiarata "ancora oggi" colpevole o, in un senso radicale, "per sempre", a "memoria eterna"? In che modo sono colpevoli i contadini australiani, neozelandesi ed americani per i massacri e le rapine perpetrate dai loro avi in quelle terre? Perché un riconoscimento di colpa “culturale e morale” che gli australiani o gli americani esprimono, non dovrebbe implicare anche un'azione di riparazione, ad esempio, una restituzione o almeno una ridistribuzione dei vantaggi che derivano "oggi" dai crimini "di ieri" a certi individui o gruppi?

Un esempio importante di problemi di questo genere sono i tentativi di dare un giudizio morale e legale sui regimi comunisti, caduti nel 1989 in tutti i paesi dell’Europa centrale ed orientale. Nella Repubblica céca, ad esempio, il Parlamento ha votato nel 1993 la legge n. 198 che dichiara illegittimo il regime comunista. I proponenti la legge sostengono che “legittimità” è un termine che ha un significato giuridico più profondo di quello di legalità.

Riteniamo che i criteri o meglio gli "indicatori" di illegittimità di un regime possano essere definiti così:

a) il fatto che le leggi oppure procedure sistematiche degli organi di stato sono in una contraddizione radicale e durevole con i principi morali e politici della società;

b) il fatto che non si tratta di leggi reali, ma di arbitrio esercitato da parte dello stato o di certi gruppi di cittadini su altri gruppi di cittadini;

c) il fatto che non vi è alcuna via legale per cambiare o riparare questa situazione oppure che questa esiste solamente sulla carta per cui di fatto l'unica via al cambiamento è la violenza.

Riassumiamo i tre elementi, i quali, secondo i proponenti della legge, definiscono l'illegittimità di un regime in questo modo:

1) una contraddizione radicale e duratura con i principi morali e politici della società;

2) la non-conformità all'idea di legge per cui sotto le denominazione di *legge* vengono di fatto intimati comandi arbitrari di un gruppo sull'altro;

3) l'inesistenza di una via legale per cambiare la legge.

Credo di poter riassumere la concezione di legittimità implicita in questa legge in questo modo: una legge è legittima "solamente e solo se" si basa su questi tre principi:

(a) sul principio di storicità;

(b) sul principio di auto-inclusione del legislatore (chi legifera è sempre incluso nella comunità cui si applica la legge);

(c) sul principio di correggibilità (o fallibilità).

Il principio di storicità stabilisce che nessuna legislazione si può richiamare a principi non storici, cioè radicalmente diversi da quelli che la società storica considera come "bene", cioè l'ispirazione del legislatore non deve essere "utopica". Ogni regola, per essere legittima, deve essere *giustificata di fronte alle esperienze storiche di coloro che la debbono rispettare*. Il principio di auto-inclusione dice che la legge deve valere anche per il legislatore, ossia che la legge deve valere universalmente. Un tratto tipico del potere comunista era infatti la supremazia accordato alla "lotta di classe" che introduceva nella società e nel funzionamento dello stato un'istanza di urgenza politica tale da giustificare il predominio del potere del partito comunista sullo Stato, sul diritto dei cittadini, sulla legalità in generale. Un potere che traeva la legittimità dall'urgenza improcrastinabile della sua missione nella storia dell'umanità, realizzare, cioè, uno Stato socialista; la legalità, l'idea stessa di legge, rappresentava per il partito – nuovo principe, secondo Gramsci – un mero ostacolo. Infine il principio di correggibilità stabilisce che nessuna legge può essere legittima se non prevede la possibilità di essere modificata legalmente da coloro che debbono rispettarla.

In un altro contesto analizzeremo più in dettaglio la teoria del sociologo tedesco Habermas che propone di fondare la legittimità sull'etica del discorso. Egli vuole dire che chi prende la parola in pubblico entra in una comunità ideale di parlanti, dove è tenuto a rispettare certe norme, come ad esempio l'assenza della costrizione, della simulazione e della finzione, la pluralità dei linguaggi, l'anti-autoritarismo, la sincerità, la fiducia in se stesso e negli altri, la fiducia nelle proprie esperienze, ecc. Nella prospettiva di Habermas la legittimità non si riduce mai a "mera legalità", per cui *ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo.* La tensione tra la legittimità e la legalità nelle società democratiche non è distruttiva, ma si traduce, al contrario, in una conflittualità illuminante, che rende "effervescente" lo spazio pubblico ed unisce i cittadini.

(iii) Le regole devono essere credibili

L'efficienza di un ordine sociale basato su regole dipende in una misura notevole dalla loro *credibilità*, ovvero dalla misura in cui i cittadini hanno fiducia nell'indipendenza del potere giudiziario e nell'efficienza delle forze dell'ordine nel far valere le regole per tutti; e questo dipende a sua volta dalla *credibilità* delle sanzioni, dalla certezza che il potere amministrativo saprà *monitorare* le trasgressioni e *sanzionarle.* Vale in generale che la massimizzazione dei benefici di un ordine basato su regole dipende per ogni individuo dalla misura in cui anche tutti gli altri individui sono disposti a rispettare le stesse regole.

La legittimità morale e razionale delle sanzioni e delle pene inflitte a chi trasgredisce le regole si fonda sul fatto che un trasgressore massimizza la propria utilità se, e solo se, tutti gli altri le rispettano – l'utilità di chi trasgredisce le regole è dunque tanto maggiore quanto maggiore è il numero di persone che invece le rispetta. Questa asimmetria è la giustificazione razionale e morale della severità delle sanzioni.

Le fonti di credibilità dell'ordine basto su regole sono tre: (i) la diffusione nella società di una *cultura civica* (*civicness*, civismo nella terminologia di Putnam 1993) (ii) i costi del *monitoraggio* delle trasgressioni; (iii) antropologia realistica.

(i) La *cultura civica*, o la cultura della legalità, è essenzialmente il *rispetto per la* divisione dei poteri nella società; l'effetto più importante della sua diffusione nella società è la *limitazione* della tendenza generale degli attori ad agire *opportunisticamente*, ovvero a sfruttare, per ingannare i propri *partners*, le asimmetrie nella distribuzione delle informazioni dando, ad esempio, informazioni incomplete o distorte sulle proprie competenze, intenzioni o possibilità*;* la diffusione della cultura della legalità blocca la tentazione di tutte le parti in competizione di agire nel senso del proverbio "l'occasione fa l'uomo ladro".

ii) I costi bassi del monitoraggio sono la condizione delle sanzioni efficaci. Questi costi possono, in conseguenza dello sviluppo tecnologico, scendere sotto una certa soglia, ma mai saranno nulli – i limiti di velocità sono un esempio di norma sanzionata in modo poco credibile in tutti i paesi del mondo, dati i costi insostenibili di un monitoraggio efficiente. Ad esempio l'opportunismo degli enormi condoni "tombali" varati dal governo Berlusconi compromette irrimediabilmente la credibilità delle sanzioni su cui regge il sistema fiscale italiano;

(iii) La credibilità delle regole dipende anche dal fatto che si fondano su una antropologia realistica, ovvero su assunti realistici circa le motivazioni e i fini delle azioni umane. Le regole derivate da interpretazioni utopiche o irrealistiche, portano infatti all'inefficienza generale, causata anzitutto dalle rivolte di massa contro le regole o dal fatto che la maggioranza considera le regole "assurde" e giustifica come legittimo il tentativo di aggirarle. Si forma una diffusa "illegalità legittima" o una "corruzione ambientale". Più avanti citiamo la diagnosi del giudice Gherardo Colombo che sostiene che la società italiana su basa "sulla furbizia e il privilegio corporativo".

Gli individui s'inventano e s'impongono delle regole con lo scopo di rendere il proprio comportamento più razionale. Caricando la sveglia l'individuo *A* accetta di pagare un costo (il brusco risveglio provocato dal rumore poco piacevole) per garantirsi i vantaggi che gli derivano ad esempio da un comportamento più razionale nei confronti di un individuo *B* (datore di lavoro) – la riduzione del rischio di perdere il lavoro a causa dei ritardi. Le regole introdotte dal potere politico dovrebbero rendere, nell'intenzione del legislatore legittimo che è la maggioranza nel parlamento, tutta la collettività più razionale; a motivare il cittadino a rispettare *volontariamente* le regole valide per tutta la collettività sono proprio i vantaggi che derivano a ciascun individuo dal fatto che la collettività cui appartiene diverrà complessivamente più prevedibile, sicura e efficiente. E questo dipende anche dal realismo della ipotesi su come gli uomini si comportano, implicitamente incorporata nelle regole.

(iv) *L'ordine basato su regole deve ammettere solamente vincitori e perdenti marginali, non vincitori e perdenti totali*

L'ordine basato su regole è efficiente solo a condizione che non produca vincitori e perdenti totali, ma solo vincitori e perdenti marginali. R. Hardin sostiene che la democrazia appartiene ad una particolare classe di teorie che chiamiamo "teorie del vantaggio reciproco", e di conseguenza "quando le divisioni politiche sono più profonde delle questioni marginali sulle quali è possibile raggiungere democraticamente dei compromessi, è facile che essa cessi di apparire reciprocamente vantaggiosa". In questa ipotesi, infatti, "la democrazia produrrà dei veri vincitori e dei veri perdenti, non soltanto vincitori e perdenti marginali. I disaccordi profondi, insomma, producono il crollo dell'intero edificio".

> "La democrazia è, essenzialmente, un membro di una particolare classe di teorie, le teorie del vantaggio reciproco. Ma quando le divisioni politiche sono più profonde delle questioni marginali sulle quali è possibile raggiungere democraticamente dei compromessi,

è facile che essa cessi di apparire reciprocamente vantaggiosa. In questa ipotesi, infatti, la democrazia produrrà dei veri vincitori e dei veri perdenti, non soltanto vincitori e perdenti marginali. I disaccordi profondi, insomma, producono il crollo dell'intero edificio. Ad esempio, la democrazia non è stata in grado di risolvere il conflitto sulla schiavitù negli Stati Uniti. Nel Regno Unito, nel dopoguerra, (*la democrazia*) ha traballato parecchio nell'affrontare il socialismo. E non è neppure riuscita a decollare nel Burundi indipendente, le cui prime elezioni democratiche sono state messe in ridicolo come un mero censimento etnico. Quando non sono nient'altro che il riflesso di una suddivisione della società in censi si tratti di censi su base etnica o su altre basi - i risultati democratici diventano troppo conflittuali per il compromesso, e dirompenti nei confronti della possibilità di un ordine stabile…. Non necessariamente l'elezione di un governo censitario su base etnica deve rivelarsi un disastro…. Di solito, però, il censimento dei gruppi ha risultati disastrosi. Le elezioni del 1993 in Burundi, che hanno portato democraticamente in carica il primo presidente Hutu con uno scarto di quasi due a uno, sono state rifiutate dai Tutsi in quanto equiparabili ad un censimento etnico *de facto.* La vittoria Hutu ha dato l'avvio all'attuale guerra civile. Le recenti elezioni in Sri Lanka, a loro volta, sono state un censimento etnico, che ha approfondito il conflitto. Può darsi che Canada e Belgio finiscano per essere smembrati da censimenti etnici. Lani Guinier e altri hanno proposto un censimento etnico su base territoriale per garantire l'elezione di un maggior numero di neri negli Stati Uniti." (1995, 135-136)

Il concetto di "perdente marginale" rimanda alla differenza fondamentale tra la lotta e la competizione. Per chiarirlo ricordiamo un clamoroso errore storico di valutazione. Nel 1933 in Germania i comunisti hanno combattuto i socialdemocratici, invece di combattere insieme contro Hitler. La vittoria dei socialdemocratici sarebbe stata una perdita per i comunisti, ma una perdita solamente marginale che avrebbe ridimensionato la loro posizione nella società e la loro influenza sulla classe operaia, costringendoli a rinunciare ad alcuni progetti di riforma, ma niente di più. Il governo nazista ha trasformato invece in perdenti totali sia i socialdemocratici sia i comunisti, instaurando un ordine in cui l'esistenza stessa di queste formazioni politiche divenne illegale e tutti e due partiti sono stati costretti alla lotta clandestina o esilio. Due punti sono fondamentali per definire la differenza tra il perdente marginale e il perdente totale: in primo luogo "la fiducia che la prossima volta le cose cambiano", ovvero la reversibilità del conflitto, la possibilità di correggerne il risultato nelle prossime competizioni; in secondo luogo "la legittimazione reciproca", ovvero gli attori in competizione si rispettano reciprocamente, condividono gli stessi valori di fondo, hanno la stessa cultura politica ed accettano di competere nello stesso quadro di riferimento.

Il vincitore marginale riesce a modificare a suo vantaggio alcuni parametri del sistema, ma non "prevale" sugli altri in modo definitivo e tale da metterlo "fuori gioco" o privarlo di rispetto fondamentale; ad esempio un partito aumenta le tasse o diminuisce le soglie dei *tickets* o dei sostegni finanziari a favore di certi gruppi di cittadini, ma nel quadro di relativo equilibrio e di sostenibilità per tutte le parti in competizione.

Possiamo formulare l'osservazione di Hardin in questo modo: la democrazia è un sistema che regola efficientemente i conflitti utilitaristici incentrati sul *più o meno*, i conflitti apocalittici incentrati sul *tutto o niente* portano invece al crollo del sistema.

(v) *La politica democratica deve essere un mercato di regole, non di privilegi*

Vale in generale che in un sistema democratico la politica deve presentarsi come un "mercato di regole", ovvero come una "competizione tra proposte alternative di regole da adottare con il consenso della maggioranza". Tutti i sistemi di governo democratici sono minacciati però dalla tendenza di trasformare il mercato di regole in un mercato di privilegi.

Come spiegare questa tendenza strutturale del sistema democratico?

3. Regole e privilegi

Utilità condizionata ed incondizionata

Il politico dovrebbe cercare il consenso elettorale, ovvero "farsi votare" in cambio dell'impegno di combattere per l'adozione di certe regole da parte di tutta la collettività. La questione però è: conviene al politico cercare il consenso attraverso l'offerta di regole? Non è l'offerta dei privilegi uno strumento più vantaggioso della ricerca del consenso? E perchè questo?

Che differenza corre tra le regole e i privilegi?

Riflettiamo anzitutto sul concetto di "utilità delle regole". In primo luogo, le regole devono essere generali ed astratte. Da questa loro caratteristica costitutiva consegue che l'utilità che i cittadini possono ricavare dall'adozione di una regola generale, é sempre "condizionata". Essa offre loro "opportunità per il futuro", ma arriverà quel futuro, non cambierà la loro situazione in modo radicale ecc.? La realizzazione delle opportunità offerte ai cittadini dall'introduzione di una regola generale ed astratta dipende dunque da circostanze diverse e difficilmente prevedibili, in cui i cittadini saranno costretti ad agire nel futuro, a condizione di essere *in quelle circostanze imprevedibili ancora* in grado di sfruttare le loro capacità e le loro competenze individuali.

Immaginiamo ad esempio che un politico combatta per l'adozione della regola generale che concede vantaggi fiscali alle famiglie con figli che studiano in certe scuole superiori o all'università; o immaginiamo che si debba decidere se sostenere o no una regola che avvantaggia fiscalmente le famiglie con tre figli ecc. L'utilità di questa regola per ogni cittadino è condizionata, riguarda infatti il futuro. Avranno i cittadini che hanno votato *oggi* per l'introduzione di questa regola l'opportunità di avvantaggiarsene *nel futuro*, avranno i figli che studieranno, avranno almeno tre figli ecc.?

Vediamo dunque che l'utilità che le regole offrono a ciascun cittadino è condizionata in definitiva dalle opportunità che gli si presenteranno nelle situazioni imprevedibili, in cui questi si troverà ad agire in un futuro più o meno probabile e più o meno lontano. Immaginiamo invece che il politico propone l'aumento del salario a tutti gli impiegati statali o dei vantaggi specifici a dei gruppi d'interesse fortemente organizzati, come era nel passato ad esempio il sindacato dei metalmeccanici. L'utilità di questa proposta è incondizionata: non dipende dalla mia capacità di sfruttare certe opportunità in un futuro incerto, ma al contrario mi si offre un privilegio. Vale in generale che il consenso che produce l'offerta, da parte di un politico, dell'utilità condizionata legata all'introduzione di una regola è sempre più debole del consenso generato dall'offerta di privilegi da cui deriva al cittadino un'utilità incondizionata. E' più semplice ottenere il consenso mediante la concessione dei privilegi a gruppi di cittadini piuttosto che mediante l'offerta di introdurre certe regole; l'utilità dei privilegi si fonda infatti sulla distribuzione del certo, mentre l'utilità delle regole è condizionata dalle circostanze future (se si verificano certe condizioni e l'individuo riesce a sfruttare certe opportunità, la regola gli porterà un utile).

La politica dovrebbe essere una competizione tra diversi gruppi che si candidano per ottenere dalla maggioranza il diritto di imporre a tutti i cittadini certe regole. Trovare il consenso sulla base della promessa di introdurre regole generali, valide per tutti ed "a vantaggio futuro" è comunque molto più difficile che trovare il consenso sulla base dell'offerta di garantire privilegi a certi gruppi. I privilegi infatti non sono "mere *chance* per il futuro", sono "certezze per il presente". Ora vale in generale che tutti gli attori del mercato politico tenderanno, a meno di incontrare ostacoli istituzionali, a trasformare il mercato di regole in un mercato di privilegi, o, in altri termini, proporranno di offrire privilegi ad attori collettivi più importanti dal punto di vista elettorale. L'efficienza della democrazia dipende anzitutto dalla capacità del sistema di impedire che il mercato delle regole si trasformi, sotto pressione di coalizioni di interessi come sono i sindacati, impiegati pubblici ecc., in mercato di privilegi.

Un caso estremo di deficit di cultura civica, di cultura delle regole o della legalità e dunque della tendenza strutturale a distorcere il mercato di regole generali verso un mercato dei privilegi offerti a gruppi particolari, era la prima repubblica italiana. La DC ha creato una cultura delle "leggine" costruite *ad hoc* che si è sostituita alla cultura della legalità di cui hanno parlato, preoccupati, i vescovi in una loro lettera pastorale nella prima metà degli anni Novanta. La cultura della legalità è un pilastro di quello che chiamo "cultura riformista": le riforme non si fanno attribuendo privilegi a gruppi specifici, ma introducendo leggi generali ed universali che danno la stessa possibilità a tutti. La cultura delle "leggine" ha generato un'inefficienza del settore pubblico, insostenibile in condizioni di competizione globale. La globalizzazione valorizza il capitale umano – conoscenze, competenze, valori – la cui formazione dipende però dall'efficienza del settore pubblico. Questa inefficienza insostenibile era una delle ragioni del crollo della Prima repubblica italiana.

Le regole in un sistema globalizzato

Nel film di Davis Guggenheim "The Inconvenient Truth" Al Gore riflette sulla prima foto della Terra presa dallo spazio cosmico che fu scattata a Natale 1968 dai partecipanti alla missione Apollo 8. Egli dice che questa immagine "esplose nella coscienza dell'umanità" e segnò "l'Alba della Terra", ovvero l'alba di una nuova relazione tra il genere umano e il pianeta Terra la cui conseguenza politica più rilevante è la nascita del movimento ambientalista.

Nel finale del film poi egli presenta un'altra foto della Terra, presa da un'astronave a quattro miliardi di miglia di distanza. La Terra vi è un piccolo puntino, perso nell'infinità di altri puntini. Il suo commento è: "Tutta la storia umana con i suoi trionfi, progressi, orrori ed infamie è avvenuta in quel pixel, in quel puntino, è l'unica casa che abbiamo. Ed è questa ad essere in gioco". Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per imporre ed inventare delle regole coerenti con l'esperienza del distacco cosmico dalla Terra che la tecnologia ci ha costretto a fare. Questa foto definisce infatti il nuovo quadro di riferimento della razionalità collettiva entro cui il nuovo ordine basato su regole deve legittimarsi.

Sulla stessa immagine ha riflettuto decenni prima il filosofo che ha rivoluzionato la nostra interpretazione dei media elettronici Marshall McLuhan. Ha scritto: "Dopo aver orbitato intorno alla Luna nel dicembre del 1968, gli astronauti dell'Apollo installarono una telecamera puntandola sulla Terra. Di riflesso l'impatto su noi spettatori fu enorme. Eravamo, per così dire, *dentro* e *fuori* allo stesso tempo. Eravamo sulla terra e sulla Luna contemporaneamente. Fu la nostra percezione individuale di quell'evento a dargli significato… La vera azione nell'evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto asettico, ovvero nel gioco tra la ruota e l'asse. Eravamo appena diventati consapevoli dell'esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l'uomo" (1989, 22).

Il messaggio di queste immagini è evidente: l'estrema fragilità di ciò che noi chiamiamo "vita sul nostro pianeta" condanna l'umanità a diventare "custode della Terra", ovvero moralmente responsabile per la sopravvivenza della vita su di essa. Siamo diventati contemporaneamente abitanti della Terra e stranieri sulla Terra, siamo precipitati in uno spazio, in un "intermundo", uno spazio vuoto tra i mondi di cui parlavano i poeti latini epicurei, dove soffiano i venti freddi e vi sopravvivono solo gli Dei. Propongo di chiamare questa esperienza "planetarizzazione" e di considerarla come il nucleo di quel processo contraddittorio che chiamiamo "globalizzazione".

La democrazia si fonda sulla convinzione condivisa dalla maggioranza rilevante dei cittadini secondo cui le azioni individuali, ispirate all'utilità privata, vanno sottoposte a regole e vincoli imposti ai cittadini mediante le deliberazioni discusse nello spazio pubblico aperto a tutti; e sulla convinzione che questo sia la condizione dell'utilità collettiva la quale consiste nel garantire il massimo di libertà d'azione per tutti accettando un minimo di regole comuni. Le regole deliberate su basi consensuali non sono mai perfette ma servono per evitare un male peggiore che è quello

della tragedia dei beni comuni che porta alla distruzione irreversibile di una risorsa comune essenziale.

La globalizzazione del capitalismo, il predominio delle *Corporations* che sfruttano i beni comuni come la terra, l'aria, l'acqua per massimizzare il profitto, portano in condizioni di alta densità di popolazione alla totale follia collettiva, ovvero alla distruzione dei beni comuni globali come ad esempio le foreste, l'acqua, gli oceani ecc. La sovrappopolazione è la condizione per la quale la pratica dello sfruttamento dei beni comuni deve essere sottoposto a vincoli severi per ristabilire la razionalità collettiva. Ma quale autorità può prendere delibere di questo genere e di quale potere può disporre?

Particolarmente urgente diventa ad esempio il bisogno generale di trovare, sulla base di un consenso razionale ed informato, delle zone per lo smaltimento dei rifiuti e di imporre le regole che determinano il modo legittimo in cui lo smaltimento deve avvenire, anche se appaltato a privati. Ogni deliberazione di questo genere non solo limita la libertà d'azione di qualcuno ma implica pure una assunzione di rischi mai totalmente legittima, dato che è spesso difficile comprendere fino in fondo le conseguenze a lungo termine delle decisioni collettive.

Il problema nel mondo globalizzato è questo: senza la scelta cooperativa che richiede di sacrificare l'utilità privata a breve termine a favore di un'utilità comune a lungo termine è la condizione di sopravvivenza dei sistemi economici basati sui mercati. Le regole sono strumenti concreti di questa scelta cooperativa che ottimizza la raccolta di informazioni, migliora i rapporti sociali e pone un freno alla tragedia delle terre comunali. Ma rispondere alla domanda "quale è l'autorità capace di imporre regole efficaci nell'economia globale di mercato" è difficile come dimostrano i conflitti, ad esempio sul protocollo di Kyoto

La sfida maggiore all'efficienza dell'ordine basato su regole è questa: (i) in primo luogo il valore d'uso dei prodotti che la tecnica mette a nostra disposizione dipende nella misura crescente dalla capacità delle comunità di consumatori di sottoporre non solo la loro produzione ma anche il loro uso a regole vincolanti – ad esempio la macchina privata, i prodotti geneticamente manipolati o l'energia nucleare; (ii) l'estrema frammentazione della società causata dall'estrema mobilità materiale e culturale propria della società flessibile in cui viviamo rende difficile l'invenzione e l'imposizione delle regole per via democratica, ovvero su basi del consenso generato nel dibattito pubblico.

CAPITOLO V

LO SPAZIO PUBBLICO

IL GOVERNO DELLE OPINIONI

"Il discorso del Duce può essere commentato. Il commento ve lo mandiamo noi."

Una direttiva del *Minculpop*
(Ministero della cultura popolare)

"It is difficult to get a man to understand something when his salary depends upon his non understanding it."

Upton Sinclair

"Noi non ci faremmo bruciare per le nostre opinioni: non siamo abbastanza sicuri di esse. Ma ci faremmo forse bruciare per potere avere e per poter cambiare le nostre opinioni."

F. Nietzsche

1. L'opinione pubblica

La tirannia dei sondaggi

Il quotidiano *La Repubblica* del 18 marzo 2007 dedica molto spazio ai sondaggi raccolti dall'agenzia demoscopica *Demos-Eurisko* che presentano l'evoluzione dell'opinione pubblica italiana relativamente all'adesione agli insegnamenti della chiesa cattolica in fatto di morale, di identità, di riferimento di gruppo ecc. Il sociologo Ilvo Diamanti sotto il titolo "La fede come bussola per la società inquieta" riflette sull'importanza del fatto che di fronte alla complessità della società contemporanea cresce il numero di italiani che si affidano all'insegnamento della chiesa cattolica – gli italiani dimostrano maggior ascolto e maggiore attenzione verso le indicazioni della chiesa cattolica". Ecco un esempio di ciò che oggi chiamiamo "opinione pubblica". Si tratta essenzialmente di un prodotto che viene messo in mostra mediante certe tecniche di raccolta e di presentazione, in stressa alleanza con media, imprese, associazioni, gruppi d'interesse e partiti politici. L'opinione pubblica esiste solamente a condizione di essere raccolta dagli esperti-ricercatori (*dossografi?*) e resa visibile dagli esperti- giornalisti (opinionisti?) sui media. I titoli e sottotitoli del servizio recitano ad esempio: "Demos-Eurisko: il gradimento per i Dico scende dal 63 al 50% eppure il 61% boccia la nota Cei". Oppure: "Unioni civili, l'Italia spaccata a metà – ma la chiesa non deve intervenire".

Il giornale aggiunge la seguente nota metodologica.

"Il sondaggio è stato effettuato in due ondate: 19 - 20 febbraio, 12-13 marzo 2007, da Gfk Eurisko su incarico di Repubblica. Le interviste sono state condotte con il metodo Cati (Computer assisted telephone interviewing) su un campione di 1445 persone, rappresentativo della popolazione italiana di età superiore ai 18 anni. Rosalba Rattalino, per Eurisko, ha partecipato all'impostazione del sondaggio e coordinato la rilevazione. Demos & Pi ha svolto la redazione del questionario e l'analisi dei dati. L'indagine, nell'assieme, è stata curata da Ilvo Diamanti, Fabio Bordignon, Luigi Ceccarini e Natascia Porcellato. Documento completo su www.agccom.it"

La nota metodologica ci dà contezza dell'estrema fragilità del prodotto che viene venduto al consumatore-lettore come "opinione degli italiani". Due sono tipi di problemi che pone l'uso dei sondaggi per orientare tematicamente e motivare psicologicamente un dibattito pubblico.

Il primo riguarda l'attendibilità, ovvero fino a che punto la risposta dipende dalla struttura della domanda, dalle circostanze particolari, dal mezzo usato per porre la domanda – il telefono – dal momento storico (ad esempio, nel caso in questione, il declino drastico del prestigio dei partiti politici, la complessità delle istanze in discussione come ad esempio le biotecnologie, il confronto con gli stranieri culturali specificamente gli immigrati di fede islamica ecc.).

Il secondo riguarda invece l'implicita pretesa normativa contenuta nei sondaggi: siccome il governo democratico è l'espressione della "voce popolare", deve tener conto dell'evoluzione dell'opinione pubblica da cui attinge la sua legittimità. I sondaggi hanno un impatto normativo – chi rappresenta le opinioni maggioritarie ha diritto di promuovere le decisioni collettive coerenti con i suoi contenuti. Ma è il sondaggio veramente "la voce del popolo" o invece è un prodotto costruito con certe tecniche al servizio di chi decide di investire nella produzione di questo "prodotto politico" da presentare nello spazio pubblico come "voce del popolo"?

A questa domanda non è facile rispondere, essa comunque concorre a costituire quel clima di declino della politica che il politologo britannico dell'Università di Firenze Colin Crouch ha chiamato "postdemocrazia". La trasformazione della democrazia in una "postdemocrazia" è dovuta, secondo l'autore, anzitutto all'esproprio massiccio dello spazio pubblico da parte delle elite mediatiche che guidano la trasformazione dei processi conflittuali, in cui si formano le opinioni razionali fondate sul dialogo, in stereotipi gestiti da specialisti della comunicazione di massa.

L'evoluzione della democrazia dopo la Seconda guerra mondiale consisteva anzitutto nella

emancipazione delle opinioni politiche dal loro vincolo alla lotta di classe; infatti la trasformazione della democrazia industriale in una "società del benessere relativo" ha portato ad una emancipazione delle opinioni e di tutto il processo della loro formazione dal vincolo classista.

Lo svuotamento dello spazio pubblico, enormemente accelerato dopo la fine del comunismo (e la conseguente caduta delle grandi ideologie contrapposte nel mondo bipolare), implica una dissoluzione della rappresentanza politica basata sulle opinioni che sono considerate come il risultato dell'uso pubblico della ragione.

Renato Mannheimer, un sociologo politico che si occupa di *opinion research* e spesso commenta gli atteggiamenti degli italiani verso la politica sui maggiori quotidiani, concepisce la *postdemocrazia* come il passaggio dalla democrazia basata sull'appartenenza ai partiti di massa alla democrazia in cui i cittadini si occupano della *policy*, delle singole scelte da fare in una serie di casi per loro rilevanti.

> "E' molto bello il concetto di postdemocrazia perché esplicita l'esistenza di un tipo diverso di democrazia con la quale dobbiamo fare i conti. Una democrazia dove la gente è poco interessata alla politica, scarsamente informata, più critica che propositiva. E nella quale i media hanno assunto un potere immenso, molto superiore rispetto ai tempi in cui c'era in politica una specie di *standing decision*, di orientamento dettato dall'appartenenza. Ciò, però, non significa che la democrazia è diminuita. Una volta, in Italia, la politica era intesa come difesa della propria identità: comunista, cattolica, socialista, repubblicana. Nessuno si occupava della *policy:* stabilita l'appartenenza, di tutto si curava il partito. Oggi, forse, ci sono più persone che si occupano della *policy*. Non direi che la postdemocrazia è meno democratica: direi che è diversa" (cf. *Sette, Corriere della Sera*, 48/2003, p. 48).

La democrazia diventando postdemocrazia cambia il suo centro: non si fonda più sulla difesa di un'identità politica ideologica e morale ma sulla partecipazione alla definizione della *policy*, delle politiche specifiche su temi specifici; e questo in fattiva cooperazione con chi si richiama ad un'identità politica diversa. Il problema della postdemocrazia è l'enorme costo nelle società complesse dell'elaborazione delle informazioni necessarie perché i cittadini possano partecipare al processo decisionale con un minimo di competenza. Ne consegue inevitabilmente che la politica passa dalle mani dei cittadini in quelle dei gruppi di pressione specializzati.

Opinioni pubbliche/opinioni private/ opinioni di massa

Il concetto di "pubblico" implica alcune importanti opposizioni (cf. KU Agnes 2000), che tendono a confondersi in quest'epoca, caratterizzata dall'abbondanza comunicativa .

In primo luogo rimanda all'opposizione "il pubblico *versus* il segreto", ovvero la sfera aperta ai cittadini *versus* la sfera del segreto, definita tale o dalla legge – segreto di Stato – o dalle pratiche in uso più o meno legali. Quali attori chedono di essere autorizzati ad agire nel segreto? Anzitutto le forze armate, l'apparato burocratico, le professioni come ad esempio il medico o le imprese che vogliono impedire che la concorrenza tragga vantaggio dalle informazioni sottratte con frode. La tolleranza verso il segreto di Stato deve essere strettamente limitata alle circostanze stabilite dalla legge.

La questione se e quando la segretezza è legittima, è particolarmente attuale ai tempi dell'*echelon* (il sistema spionistico planetario controllato dagli americani), della guerra preventiva contro il terrorismo e del *Patriotic Act*, con cui l'amministrazione Bush ha limitato i diritti dei cittadini. L'opinione pubblica italiana è invece spesso distorta dall'invasione dei vari spezzoni decontestualizzati delle intercettazioni telefoniche dei privati cittadini fatte sull'ordine dei magistrati ma non protetti sufficientemente dal segreto istruttorio. L'abuso che ne fanno i quotidiani costituisce un serio problema morale e legale.

In secondo luogo, il concetto di *opinione pubblica* si oppone alle *opinioni private*, per le quali noi non esigiamo alcuna rilevanza pubblica; queste non possono essere censurate, criticate o

diffuse in pubblico senza tradire la fiducia di chi ci ha fatto conoscere "i suoi pensieri ed atteggiamenti" privati.

In terzo luogo, ed è l'opposizione più importante, l'opinione pubblica si oppone alle *opinioni di massa*. Ora già dal 1895 quando apparve il libro di Le Bon "La psicologia della folla", i critici della democrazia misero in guardia contro la minaccia che "les meneurs des foules" riescano a ridurre ogni pubblico a una massa credulona e infantile, "priva di inibizioni morali, di convinzioni profonde e di capacità di autocritica".

Nel suo classico testo *La folla e il pubblico* il sociologo americano Ezra Park (1995, 67), uno dei fondatori della celebre Scuola di Chicago di sociologia urbana, definisce la differenza tra la folla e il pubblico in questo modo:

> "…lo sviluppo di una folla implica un processo attraverso il quale gli individui diventano inconsciamente e senza premeditazione un'unità. L'unità della folla è basata sul fatto che tutti i membri del gruppo sono controllati da una spinta comune suscitata dalla loro reciproca interazione. Questa reciprocità opera come un processo di inibizione che reprime tutti gli impulsi puramente individuali… Se è tipico della folla che tutti i suoi membri siano controllati da una spinta comune e che tutti gli impulsi e gli interessi puramente individuali siano inibiti, è tipico invece del pubblico che gli impulsi e gli interessi individuali nascano dalla base indefinita della coscienza comune e si sviluppino ulteriormente in un'interazione reciproca particolare".

L' Arendt (1958, 50-59) concepisce lo spazio pubblico come il luogo dove siamo costretti a fare un'esperienza unica, quella della pluralità di prospettive *diverse ma legittime* sul nostro mondo *unico*. Questa esperienza assume nella storia della modernità una dignità e rilevanza sempre più centrale, fino a diventare il fondamento di una forma superiore di vita che indichiamo come "vita impegnata" o "impegno pubblico". Chi ha conquistata una identità pubblica non consuma più la sua vita negli affari privati, le sue esperienze espresse nello spazio pubblico sono ora di tutti e come eredità morale ed intellettuale hanno un impatto innovatore sulla collettività, cui questi apparteneva.

L'esistenza che lascia le tracce indelebili nella coscienza collettiva è una esistenza storica che si distingue in modo significativo dalle esistenze anonime, consumatesi nell'egoismo privato della routine quotidiana. Spesso passa comunque molto tempo prima che dalla lotta tra i punti di vista sul mondo diversi emerga nello spazio pubblico un'interpretazione effettivamente condivisa.

Comunità immaginarie

Lo spazio pubblico occidentale in cui si radicano i grandi movimenti d'opinione della modernità industriale si è formato attraverso tre grandi processi storici.

Il primo processo consiste nel formarsi, dopo l'invenzione e la diffusione della stampa, delle comunità immaginarie di lettori. Lo spazio pubblico occidentale non è che una proiezione di queste comunità astratte, che condividono non spazio e tempo, ma significati, interpretazioni, emozioni, punti di vista suscitati dalla lettura degli stessi testi.

Le comunità immaginarie più importanti della modernità sono le nazioni. La coscienza nazionale trae l'origine "dalle idee di simultaneità" generate dalla diffusione della stampa: i lettori formano una comunità che si situa, nell'immaginario collettivo, nel tempo trasversale, fatto di rapporti indiretti, collaterali, complementari, contemporanei. Leggendo in lingue volgari i lettori si sentono parte di una comunità unificata immaginaria simultanea nel senso che, senza comportare un'interazione sociale nello spazio realmente condiviso, ha un impatto reale sulla storia del mondo. Da queste comunità immaginarie dei lettori nascono poi le nazioni, comunità immaginarie storicamente più importanti (cf. Anderson 1995, 49-58; Thompson, 1995), e i movimenti politici di massa, forza decisiva nella storia del Novecento. Zygmunt Baumann (2003/4, 37-38) dice che "tutte le comunità sono immaginarie, anche la comunità globale, ma l´immaginazione diventa una forza

potente e coagulante se sostenuta dalle istituzioni dell'autoidentificazione e dell'autogoverno collettivo come è il caso delle nazioni moderne e degli Stati sovrani cui hanno dato l´origine".

Nello spazio pubblico dello Stato nazionale si forma la lealtà verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla vecchia lealtà verso la famiglia, il clan, il vicinato, l'etnia, ovvero verso gruppi concreti e radicati nel territorio. E' questa lealtà verso i modelli culturali astratti che costituisce la base della solidarietà nazionale. Il modello culturale astratto che costituisce il nuovo "oggetto di lealtà" è fatto di valori della nazione, di narrazioni che esaltano il suo passato immaginario, il suo futuro "promesso", il suo ruolo tra le altre nazioni, di riferimenti al ruolo unico della lingua nazionale, di confessioni dell'amore per la patria ecc. L'identità nazionale è l'effetto di queste narrazioni: la coscienza nazionale significa infatti che i cittadini si considerano *personaggi di una storia comune* che si recita in diverse forme in diverse occasioni per rinsaldare il senso condiviso della vita collettiva. Dalla coscienza nazionale, dal tipo di comunità cui dà luogo, poi dipende la capacità effettiva delle nazioni di risolvere i nodi e traumi della storia moderna, il cui nucleo duro è la formazione, spesso violenta, dello Stato industriale di massa.

L'irruzione di Internet nello spazio pubblico ha allargato e modificato radicalmente i confini delle comunità immaginarie.

> "Tutti noi siamo storicamente abituati a considerare "pubblica" un'opinione espressa sui media, perché la percepiamo diffusa, (raggiunge un numero elevato di persone) e in qualche modo "autorizzate" (in pura teoria, poiché il lavoro dei media è "filtrare" e quindi proporre il meglio …"solo le menti migliori e le opinioni più rilevanti accedono al grande pubblico).
>
> Tuttavia oggi, per la prima volta nella storia dell'uomo, l'opinione di un singolo può diventare effettivamente pubblica. Pubblica, come siamo abituati a considerare l'opinione di chi aveva l'accesso ai grandi media, ma anche nei tre principali sensi, cui si può intendere la parola pubblico, cioè come qualcosa che riguarda l'intera collettività, che è di tutti, che è fatta davanti a tutti e che tutti possono frequentare e utilizzare.
>
> Ma è pubblica anche nel senso più editoriale di "pubblicata", perché è resa nota a tutti…. Infine, è pubblica perché può fluire direttamente sulla realtà" (Granieri, 2005, 65-66)

E' nato un *ciberspazio* pubblico la cui caratteristica fondamentale è la dispersione delle informazioni e delle emozioni che vengono integrate solamente con grandi difficoltà in contesti che li valorizzano, danno ad essi un senso o un peso adeguato. Tutto infatti può diventare pubblico nel senso di essere pubblicato e messo a disposizione di tutti. Lo spazio pubblico tradizionale intensifica e distribuisce, il *ciberspazio* smorza e disperde.

Per riassumere (cf. Price 2004, 119-132): Internet offre ai suoi utenti l'opportunità di impegnarsi in discussioni con altri utenti al di fuori dei limitati confini del proprio ambiente locale e spinge a cercare il confronto con punti di vista radicalmente diversi, facilmente reperibili in rete. D'altra parte, la comunicazione via computer disindividualizza i partecipanti, rendendoli poco adatti a sviluppare relazioni sociali basate su empatia e conoscenza reciproca per cui le discussioni tematiche via Internet sono quasi sempre troppo superficiali per dar corpo a una reale deliberazione politica. Inoltre la natura impersonale di Internet favorisce in certe situazioni i discorsi più irresponsabili incoraggiando l'interazione tra utenti che la pensano allo stesso modo; così si produce una polarizzazione di opinioni che estremizza le posizioni contrapposte.

Un problema simile sollevano anche i film che arrivano sui cellulari. Per nove euro gli utenti dei telefoni UMTS della 3 possono vedere il film *The Interpreter* di Sidney Pollack per una settimana quante volte vogliono. L'enorme dispersione di occasioni in cui si guarda il film – si consuma un'opera d'arte – modifica sicuramente la nostra capacità di interpretare il suo senso, di comprenderlo – ma in quale modo? Arricchisce o impoverisce il suo effetto? Torna così radicalizzata la vecchia domanda sul destino della "alta cultura" all'epoca della massificazione, ma in una forma nuova: la "messa in rete", la "webdemocracy" o meglio la sostituzione della rete

all'universo gerarchizzato dove l'autorità dell'interprete autorizzato non può più imporsi, porta ad una radicale relativizzazione del senso dell'opera, i cui effetti cominciamo appena a riconoscere – ad esempio la produzione delle false coscienze a misura per minoranze o gruppi di individui a richiesta che porta non alla manipolazione delle masse ma alla offerta illimitata di mondi virtuali, diversificati secondo i loro bisogni particolari. Invece di un mondo comunque tanti mondi diversi, la proliferazione dei mondi speciali per minoranze speciali.

La facilità con cui in rete è possibile costituire gruppi che comunicano attorno ad un tema, diffondono le loro idee ecc. pone un problema nuovo: in che modo definire ciò che è rilevante e condividerlo effettivamente? Le grandi agenzie della rilevanza – lo Stato, la stampa, la TV – hanno perso il loro potere di imporre la definizione di ciò che è rilevante, lo spazio pubblico diventa uno spazio frammentato in una miriade di spazi privati, di rilevanze condivise dalle minoranze. Che impatto avrà questo sulla democrazia? Cominciamo solamente ad intravedere queste questioni, ma sicuramente questo porterà a profondi mutamenti dei meccanismi che producono il consenso nel sistema politico.

Mercato di notizie

Il secondo processo che ha portato alla formazione della sfera pubblica moderna è l'espansione del mercato di notizie che avviene nel Settecento anzitutto in Inghilterra. Nel 1750 uscivano a Londra cinque quotidiani, sei periodici tri-settimanali, cinque settimanali e diversi altri giornali a basso prezzo per una tiratura complessiva di circa 100 000 copie alla settimana (cf. Thompson, 1995, 102). Lo storico del giornalismo americano Schudson (1978) ha messo in luce un importante aspetto del giornalismo a basso prezzo - la nascita del giornalismo "esercitato dal punto di vista dei lettori, non da quello delle autorità pubbliche, morali o politiche". I giornali a basso prezzo dipendevano dai loro lettori, per sopravvivere erano dunque costretti ad accentuare le *notizie*, non le *opinioni*, privilegiando le aspettative dei lettori rispetto a quelle delle autorità – "stressing news, non opinion". La notizia si contrappone in questo contesto alle istituzioni e alle autorità – queste vogliono le opinioni in sostegno della loro legittimità *sopratemporale* morale e politica, il pubblico vuole invece sapere che cosa è successo *oggi*.

L'accento posto sulla notizia vuol dire privilegiare ciò che i lettori vogliono sapere e non farsi guidare da lealtà ideologiche, pregiudizi di classe o morali. Le notizie hanno attratto i lettori, i giornali a basso prezzo sono diventati indipendenti e hanno così contribuito a rafforzare il peso dei punti di vista popolari e dunque del "potere popolare" nella democrazia. L'altra faccia del commercio delle notizie, faccia pericolosa, demoniaca, barbara è venuta alla luce dopo la prima guerra mondiale: mi riferisco all'culturale che banalizza lo spazio pubblico e che è culminata nel dominio televisivo degli anni che hanno preceduto l'espansione di Internet e dello *ciberspazio*.

Negli anni venti del Ventesimo secolo si è sviluppato negli USA un giornalismo che pone l'accento sul *metodo* di raccolta dei fatti. I giornalisti usano i metodi di ricerca empirica e documentazione storica rigorosa, di cui rendono conto sia al lettore sia alle autorità pubbliche. Questo giornalismo descrive dettagliatamente dei punti di vista in conflitto, presenta citazioni rappresentative dei diversi protagonisti dell'avvenimento raccontato, cerca di conoscere approfonditamente le inchieste di polizia ecc. I giornalisti costruiscono in questo modo una "rete di fatticità", su cui il lettore può basare il suo giudizio critico sulla società. Così come gli scienziati svelano le leggi della natura usando i metodi di ricerca empirica, i giornalisti usano i loro metodi di inchiesta per svelare ai consumatori di notizie le leggi, secondo cui funziona la società in cui vivono (cf. Tuchman, 1978, 159-161).

Trasparenza: la *norma* costitutiva della sfera pubblica

Il terzo processo in cui si è formata una nuova "sfera pubblica" è stato analizzato da Habermas (1984). Si tratta di una rete di associazioni fatte di privati cittadini che si riunivano per discutere sulle regole da dare alla società civile e sui modi di governare lo Stato che si situava in modo autonomo tra l'autorità pubblica, legata allo Stato e la società civile, fatta di privati e incentrata sul mercato. Nel corso di questi ultimi due secoli questa sfera autonoma diventa il luogo dell'esercizio pubblico della ragione, un luogo dove l'argomentazione viene privilegiata sul dominio, sull'imposizione e sulla fede fino a dar luogo al formarsi di una morale comunicativa, intensamente condivisa. Essa è la precondizione della capacità critica delle massa, della loro autonomia sia nei confronti del potere statale sia nei confronti della ricchezza privata.

La funzione storica più rilevante di questa invenzione della civiltà borghese sta nel costituire uno spazio in cui la *razionalità è vincolata alla trasparenza*: la razionalità cresce con il crescere della trasparenza, mentre la *segretezza* costituisce un ostacolo alla razionalizzazione, una limitazione dell'uso pubblico della ragione. La storia politica della modernità è anzitutto la storia di questa relazione tra la razionalità e la trasparenza, storia che attraversa fasi drammatiche, crisi sconvolgenti e sanguinari tentativi di sovversione.

La norma della trasparenza radicata nello spazio pubblico diventa norma fondamentale non solamente delle decisioni politiche ed amministrative, ma investe pure le interazioni microsociali, tutta la sfera della famiglia, i processi di socializzazione primari e secondari. La ricerca della trasparenza determina uno stile di vita egemonico in Occidente che permea in modo inconfondibile i rapporti sociali e, in particolare, la scuola. La trasparenza è la norma fondativa di quelle interazioni sociali e di quelle forme di comunicazione mediante cui si produce e si diffonde la conoscenza razionale nella società industriale democratica.

La trasparenza può essere definita come una progressiva diminuzione delle diverse asimmetrie: quelle, ad esempio, tra il centro e la periferia, tra chi controlla l'accesso alle informazioni e i cittadini, tra la cultura alta e bassa, tra l'economia e la politica. Bisogna però interpretare la ricerca di trasparenza in un senso più radicale: come un valore forte essa comprende anche una serie di pratiche e di tecnologie del sé, come ad esempio sono le confessioni e altri generi comunicativi che mirano a rendere trasparenti alcuni lati nascosti della nostra vita o del nostro carattere. La trasparenza è un ideale, mai uno stato già raggiunto, compiuto. L'orientamento alla trasparenza passa in Occidente (i) attraverso la mediazione del campo letterario che ci fornisce i grandi "linguaggi dello smascheramento", utili per scoprire ad esempio la vera logica dei sentimenti; e passa anche (ii) attraverso la mediazione delle scienze umane ovvero attraverso la critica della falsa coscienza, il cui punto di partenza è la volontà di conoscere la "vera storia" di un'origine. Una importante corrente della filosofia europea si occupa della critica dell'alienazione o dell'inautenticità, dell'impersonalizzazione e la conseguente deresponsabilizzazione degli individui ecc. - tutte forme di lotta contro il deficit di trasparenza della vita e della storia, radicate profondamente nella tradizione occidentale.

Un aspetto essenziale dell'ideale di trasparenza può essere formulato in questo modo: educare gli uomini alla disponibilità di ammettere che qualcun altro li conosce meglio di quanto loro conoscono se stessi. Intendo dire che la trasparenza è sempre legata, nel suo senso più profondo, all'esperienza di un punto di vista esterno su se stesso, sulle proprie istanze e sulla propria identità. Gli altri usano codici diversi e hanno un concetto diverso di ciò che è rilevante in una certa situazione o nella nostra identità, la parola "intelligenza" indica quindi anche la capacità di un attore di integrare i punti di vista esterni, quelli degli altri, nella propria storia, ovvero capire il peso e la rilevanza dei punti di vista degli altri nel definire se stesso.

Nella sua classica storia dell'opinione pubblica Habermas sottovaluta comunque il ruolo e il peso politico dei movimenti di massa, delle rivolte e delle petizioni legate alla lotta di classe sopravvalutando invece il peso dei circoli di lettura, del pubblico delle riviste e dei luoghi di

discussione. Questa sottovalutazione è dovuta al fatto che Habermas considera la *comunità idealizzata dei parlanti perfetti che dialogano tra di loro in condizioni di parità* come premessa teorica da cui può essere derivata una etica razionale della comunicazione. Le forme storiche in cui questa "comunità idealizzata di parlanti" si incarna sono ai suoi occhi di secondaria importanza rispetto alla sua intenzione teorica, quella, cioè di legittimare razionalmente la validità universale di certe norme etiche. Ciascun parlante deve riconoscere che le condizioni dell'uso efficace del linguaggio sono circa queste: i parlanti debbono tener conto delle esperienze degli altri (della loro possibilità di verificare quanto sostengo), debbono preoccuparsi di dare un significato universale alle regole che vogliono imporre e debbono essere sinceri circa le proprie esperienze e i propri sentimenti.

E' etico tutto ciò che rafforza le condizioni che rendono la comunicazione produttiva, non è etico tutto ciò che le corrompe.

2. A che cosa servono le opinioni?

La parola "opinione" è una delle parole fondative della modernità occidentale, la sua irruzione nella storia moderna ha prodotto un mutamento fondamentale nella struttura della società civile occidentale. Questo mutamento consisteva nella riduzione del conflitto tra i criteri di valutazione *assolutamente* diversi - ovvero tra le religioni - al conflitto tra i criteri di valutazione *relativamente* diversi - ovvero tra "opinioni diverse". Dopo che la religione diventa "mera opinione", i conflitti cessano di essere "guerre civili religiose", perdono la loro distruttività diventando così i pilastri della comunità politica moderna (Hirschmann 1994), la precondizione della straordinaria capacità di innovazione e di cambiamento razionale delle società moderne. Nello Statio nazionale moderno i sostenitori delle opinioni contrapposte sono uniti dal legame comune alla Costituzione, per cui formano una comunità politica basata sui diritti dei cittadini, alla cui crescita a prohgresso contribuiscono proprio mediante il loro conflitto.

L'appello ideale alla *riconciliazione tra gli schieramenti della guerra civile religiosa attraverso la riduzione della fede a mera opinione,* che risuonava forte nella parola "opinione" per tutto il Diciasettesimo e Diciottesimo secolo, non vi si è ancora del tutto spento. Riducendo le "verità religiose aspiranti ad essere il fondamento vincolante dell'appartenenza alla comunità politica e allo Stato" a mere opinioni, si inibisce in esse la pretesa di imporle a tutti i cittadini mediante il potere dello Stato, come verità universali vincolanti; così si pone fine alle guerre di religione in Europa.

L'idea di tolleranza è strettamente legata all'appello "non invadere lo Stato! " che la parola "opinione" rivolge alle ideologie e alle religioni". La riduzione delle religioni (e più tardi delle ideologie) a mere opinioni è la precondizione della pace civile, dell'appartenenza alla società civile, della cultura civica, della partecipazione effettiva all'esercizio del governo e, più tardi, dell'uscita dal totalitarismo comunista, portata a compimento da Gorbaciov nel 1989. Le società moderne possono comunque essere "ri-invase" dalle religioni e dalle ideologie, come dimostrano ad esempio i toni aspri che ha assunto il conflitto sul riferimento alle radici cristiane dell'Europa da inserire nella Costituzione europea. Il Papa Ratzinger arrivò a dire (C.d.S, 25/3/2007) che escludere "un elemento essenziale dell'identità europea quale è il cristianesimo", nel quale una vasta maggioranza di europei continua a identificarsi, equivale ad "una singolare forma di apostasia da se stessa, prima ancora che da Dio". Il dizionario Devoto ci informa che la parola "apostasia" indica oggi "il ripudio totale del proprio credo, spec. religioso" e prima indicava "il reato di alto tradimento contro l'Impero. (Dal lat. tardo apostasia, gr. apostasía *ripudio, ribellione*"). Già la scelta di questa parola mostra che nell'esortazione del Papa vi è un'implicita pretesa ad imporre i dogmi della Chiesa cattolica come verità garantite dal potere dello Stato.

Definire l'opinione

H. G. Gadamer, un filosofo tedesco la cui opera ha segnato profondamente il Ventesimo secolo, risponde alla domanda "quale è la questione più urgente nella società moderna" in questo modo: "Come ciascuno di noi può salvaguardare – non solamente in teoria o in principio, ma concretamente, nei fatti – il coraggio di formarsi e di difendere una sua opinione ed un suo giudizio personali, malgrado la crescente influenza degli esperti e dei manipolatori dell'opinione pubblica? (Entretiens avec *Le Monde*, 1984, 239). Il ruolo del filosofo nella *tecnopolis* di oggi è poi quella " di trovare gli argomenti validi – insisto sul concetto di "argomenti validi" - per mettere in dubbio efficacemente la centralità dell'esperto". La democrazia è un governo delle opinioni, ma che cosa sono le opinioni, che cosa le rende così essenziali nelle società democratiche?

Sartori considera la democrazia un sistema, la cui efficienza dipende in modo decisivo dalle idee, parole, opinioni, emozioni, immagini e concetti che circolano nello spazio pubblico.

«(*democrazia*) si svolge appunto come una guerra di parole … Intendo dire che nessun esperimento storico è così pronunciatamente e perigliosamente sospeso alla forza delle idee, e perciò alla nostra capacità di dominare il mondo simbolico. Se queste idee si vanificano, se l'ideocrazia democratica annaspa nel più profondo buio, non è molto probabile che una realtà democratica possa sopravvivere» (Sartori 1957: 295, 309).

Le idee, per avere un peso nello spazio pubblico democratico, debbono assumere la forma di opinione: la democrazia non è in realtà una *ideocrazia,* ma una *doxocrazia*, perché si fonda sul principio, secondo cui governa chi è riuscito a rappresentare le *opinioni* della maggioranza, chi ha *persuaso* la maggioranza, non chi ha *conoscenza scientifica* o chi è più *competente* in un dato campo. Le conoscenze più complesse devono diventare opinioni condivise più o meno semplificate per avere un peso politico. La qualità di un governo democratico dipende dalla qualità delle opinioni dei cittadini.

Quale può essere il peso reale di un'opinione nella società ad alta differenziazione funzionale? Da dove l'opinione della maggioranza trae la sua autorità in una società dominata dagli esperti? Non è essa stessa un prodotto degli esperti, smerciato e distribuito dagli esperti della comunicazione di massa?

Tutte le opinioni che difendiamo come "nostre" sono in realtà mescolanze contraddittorie di frammenti di informazioni, di conoscenze specializzate, di ricordi storici, di relazioni sociali, di superstizioni, di influenza che "la gente credibile" ha su di noi in virtù del loro status sociale, di nozioni scolastiche, di pregiudizi politici, di divulgazioni scientifiche e quant'altro. Nelle formule come "è scienza, non opinione" si contrappone alle opinioni incerte, che danno luogo alle congetture più o meno probabili la conoscenza verificabile delle cause e delle leggi generali Le opinioni ragionevoli che si formano, circolano e si trasmettono in una collettività possono essere considerate come una specie di bene pubblico che aumenta la qualità della vita di tutti.

Propongo di definire il concetto di *opinione* nel contesto delle nostre riflessioni sullo spazio pubblico attraverso le tre funzioni fondamentali che le opinioni svolgono nella società industriale democratica – sostituto funzionale della conoscenza specializzata, versione dei fatti, grandi verità contrapposte.

La prima funzione delle opinioni: essere un sostituto funzionale della conoscenza specializzata

In primo luogo, l'opinione deve poter funzionare come "sostituto funzionale" della conoscenza specializzata. Ne abbiamo bisogno perché "la democrazia è partecipazione", come canta Giorgio Gaber, e la partecipazione come ideale politico e morale ci obbliga ad acquisire una qualche competenza – ma quale? La competenza fondata sulla conoscenza specializzata non è raggiungibile a costi sostenibili, gli investimenti necessari per acquisirla sono insostenibili in una società a differenziazione funzionale avanzata, dominata dalla conoscenza specializzata. Non disponiamo né di tempo sufficiente né di capacità sufficienti per acquisire la competenza di un chimico o di un climatologo, necessaria per comprendere adeguatamente l'impatto dell'effetto serra sull'ambiente; come cittadini dobbiamo però impegnarci in qualche misura a sostenere o ad avversare le decisioni collettive, come ad esempio l'adesione del nostro paese al Protocollo di Kyoto.

La partecipazione ad esempio alle "scelte collettive per la difesa dell'ambiente" richiede ai cittadini di affrontare le fatiche necessarie per formarsi una "opinione ragionevole" su argomenti come piogge acide, inquinamento delle falde acquifere o organismi geneticamente modificati. Ragionevoli sono le opinioni non gratuite, la cui acquisizione ha richiesto un lavoro non retribuito, come ad esempio può essere la lettura di certi libri, la ricerca di informazioni *on line*, la partecipazione alle conferenze, ai seminari o agli incontri tematici che implicano spese di diversa natura. Bisogna verificare inoltre, in qualche misura, le informazioni raccolte, spostarsi per confrontare certe immagini con la realtà, inserirei fatti, esperienze e informazioni nei contesti adeguati. L'opinione che mi sono formato attraverso questo lavoro non ha certamente la qualità di una conoscenza specializzata, ma può essere usata come un suo sostituto funzionale in un numero rilevante di occasioni.

I cittadini devono essere motivati *ideologicamente* ed *eticamente* per essere disposti a sostenere i costi necessari per la formazione di un'opinione ragionevole nelle società industriali in cui si privilegia la conoscenza specializzata. Si tratta infatti della realizzazione di un compromesso razionale tra l'impegno come dovere etico in una democrazia e i costi della competenza. Farsi una opinione ragionevole è di fatto un comportamento altruistico

La seconda funzione delle opinioni: essere una versione dei fatti

La seconda funzione delle opinioni in una società a differenziazione funzionale avanzata è quella di offrire una "versione dei fatti" che integra informazioni, immagini, dati, percezioni in una narrazione che li tiene insieme. Ogni versione dei fatti ha un suo svolgimento, un inizio e un finale, un suo intreccio, un ritmo e una tensione che danno un *senso* ai fatti. I dati (percezioni o immagini) diventano fatti solo a condizione che ne diamo una versione, che siano integrati, cioè, nel *contesto* di una narrazione. I fatti incontrovertibili validi in sé sono un'ideologia che serve specifiche strategie politiche nella società moderna. «Una volta c'erano le ideologie, adesso ci sono i fatti. Allora uno prima crea i fatti, poi s'inventa un'ideologia per giustificarli» disse giustamente Beppe Grillo in un'intervista (*Messaggero Veneto*, 22 giugno 2002).

Esistono solamente diverse *versioni* dei fatti, mai la *realtà* dei fatti. Nessun avvenimento può imporsi come fatto prescindendo dalla versione dei fatti che conferisce rilevanza a certe percezioni, esperienze o dati. Inquadrate in una narrazione, le percezioni, le immagini, le informazioni di diverso tipo si trasformano in *energia sociale,* in motivazione ad agire, ed è a questa trasformazione in energia a cui ci riferiamo quando parliamo del *senso* delle informazioni. Il senso infatti è l'energia che acquistano le informazioni inquadrate in una narrazione unificante. Con il termine "interpretazione" indichiamo la capacità di riconoscere le diverse *versioni* dei fatti, ovvero le narrazioni in virtù delle quali informazioni e dati si trasformano in motivazione ad agire per certi gruppi sociali.

Nella società caratterizzata dalla sovrabbondanza comunicativa, le versioni dei fatti proliferano, tracimando in continuazione i loro contesti sovraccarichi e inquinando in qualche modo lo spazio pubblico. I conflitti tra i movimenti d'opinione nello spazio pubblico post-moderno riguardano anzitutto l'uso dei fatti fuoriusciti dai loro contesti, perché i fatti *decontestualizzati* si prestano a legittimare qualsiasi azione. La loro *ricontestualizzazione* è, in condizione di sovrabbondanza comunicativa, sempre difficile e precaria.

La terza funzione delle opinioni: essere grandi verità opposte

La terza funzione delle opinioni è quella di funzionare come "grandi verità opposte". Il contrario di una piccola verità è il falso, il contrario di una grande verità - del Cristianesimo - è un'altra grande verità - quella dell'Illuminismo ad esempio. Il conflitto tra le grandi narrazioni è permanente nella nostra civiltà: è nel quadro del conflitto tra le grandi verità che noi elaboriamo le nostre opinioni politiche e morali. Il Cristianesimo non è "smentito" dalla scienza o dalla storiografia moderne, il socialismo non si è mostrato "falso" rispetto al liberalismo o al conservatorismo: si tratta di "grandi verità" in una permanente tensione tra di esse che dà allo spazio pubblico occidentale la sua "carica ideale".

In altri termini: le opinioni come "grandi verità opposte, istituzionalizzate come blocchi storici di cittadini" funzionano come "narrazioni in competizione", la cui conflittualità nello spazio pubblico, irriducibile ma non antagonista, rende tutti i cittadini consapevoli della storicità della società cui appartengono, delle (meta)narrazioni mediante cui questa si è costituita nella storia. La conseguenza di questa consapevolezza è importante: non possiamo desiderare il monopolio per le nostre opinioni, ma solamente un'occasione limitata per realizzarne alcune conseguenze, solamente una loro "prevalenza relativa". Le *Grandi Verità Opposte* costituiscono, nel loro dialogo reciproco, la cultura condivisa dei cittadini, ad esempio tutti siamo consapevoli, in qualche misura almeno, delle origini greche della scienza, delle origini ebraiche del monoteismo cristiano, del passaggio dal mito alla scienza come nucleo dell'Illuminismo, dell'importanza rivoluzionaria della fisica nucleare, della teoria dell'evoluzione o della ricerca genetica. E' nella lunga storia della loro opposizione che le Grandi Verità Opposte producono la "frame-reflexive communication". Con questo termine indichiamo una comunicazione in cui i partecipanti alla comunicazione comunicano sul quadro di questa comunicazione stessa; in virtù di questa "metacomunicazione" si rendono consapevoli dei criteri impliciti, secondo i quali distinguono tra i contributi rilevanti e corretti alla comunicazione e quelli invece irrilevanti e sbagliati correggendoli eventualmente.

Compensare la differenziazione funzionale

L'efficienza delle democrazie industriali dipende dalla loro capacità di rendere compatibile l'agire di tutti i settori specializzati in cui la società è funzionalmente differenziata. E questo è il compito, in una società democratica, dei movimenti d'opinione che determinano gli orizzonti problematici su cui i cittadini «debbono farsi un'opinione» per governare la società come un Tutto. I cittadini non possono conoscere i criteri di riferimento delle sfere di azione specializzate, ma, per continuare a formare una società, debbono essere in grado di formarsi, a costi sostenibili, un'opinione "ragionevole" sui vincoli da imporre alla autonomia dei settori specializzati in nome dell'unità della società in cui questi operano. I problemi connessi con questo tema formano una antinomia della globalizzazione che chiamo "gabbia di gomma" (cf. capitolo VIII).

Per valutare la qualità delle opinioni dobbiamo rispondere alla domanda "con quale efficacia ed entro quali condizioni un'opinione adempie alle tre funzioni costitutive delle opinioni appena definite, ovvero può fungere come (i) un sostituto funzionale della conoscenza; (ii) una versione dei fatti e delle percezioni e (iii) un'istituzionalizzazione del conflitto tra le Grandi Verità, o ideologie, nello spazio pubblico.

Diciamo innanzitutto che in una società democratica ad alta differenziazione funzionale, le opinioni possono svolgere la loro funzione specifica, ovvero garantire gli "orizzonti di compatibilità" tra i sistemi specializzati di azione, solamente a condizione che lo spazio pubblico abbia certe caratteristiche, come ad esempio l'efficacia dei processi di "correzione delle presunzioni", la pluralità di vocabolari alternativi in competizione che non si delegittimano reciprocamente, l'accesso illimitato alle informazioni, la riflessività dei linguaggi, la simmetria comunicativa, il tasso di diffusione dell'istruzione di massa a diversi livelli, il policentrismo e l'anti-autoritarismo della comunicazione, l'eguaglianza, la secolarizzazione, la polilogia.

I cittadini nelle società democratiche ad alta differenziazione funzionale che vogliono farsi un'opinione sui contenuti delle decisioni pubbliche non sono naturalmente in grado di affrontare i costi d'acquisizione della conoscenza specializzata che crescono incessantemente.

Pensiamo ad esempio ai costi che avrebbero dovuto sostenere i cittadini che avrebbero voluto formarsi delle "opinioni ragionevoli" sui referendum sociali, proposti dal Partito radicale in Italia nel 2000. Bisognava valutare (secondo quali criteri?) l'impatto sociale e politico della liberalizzazione dei contratti di lavoro *part-time*, dei contratti di lavoro a domicilio, dei contratti a tempo determinato, della nascita delle agenzie di collocamento private, dell'abolizione della trattenuta alla fonte per i lavoratori dipendenti e dell'obbligo di assicurarsi contro gli infortuni sul lavoro presso l'INAIL, della possibilità, riconosciuta a tutti, di scegliere un'assicurazione privata al posto della sicurezza sociale nazionale, dell'abolizione del finanziamento statale ai patronati sindacali. I quesiti come questi richiedono di impostare confronti e comparazioni quantitative, di fare delle ipotesi su basi empiriche sul rapporto costi/benefici, di valutare criticamente le previsioni che prendono a punto di partenza i costrutti politico-culturali complicati e spesso contraddittori come *economie post-industriali informatizzate*, la *flessibilità* contrattuale. Bisognerebbe inoltre distinguere (secondo quali criteri?) tra le fonti di dati e di informazioni "autorevoli in quanto indipendenti" e quelle fonti "che manipolano i dati in quanto di parte". I sondaggi hanno mostrato che solamente un cittadino su quattro dichiarava di sapere "almeno qualcosa" di questi referendum - un terzo non ne sapeva nulla; persino 50% dei laureati dichiaravano "di saperne poco o nulla".

Il sociologo Renato Mannheimer ha commentato il risultato dei sondaggi in questo modo:

> «Essi segnalano la possibilità, il rischio, che molte scelte possono essere formulate senza una conoscenza adeguata dei punti di forza e di debolezza di ciascuna opzione e, specialmente, delle conseguenze vere sull'ordinamento attuale … (*il corpo elettorale)* non ha, letteralmente, neanche volendolo, la possibilità di documentarsi adeguatamente. Solo il Parlamento, avvalendosi di esperti per ciascuna materia, potrebbe valutare nel merito ciascun provvedimento e legiferare in maniera efficace. Ma, come la pratica di molti anni ha dimostrato, per diverse materie, le Camere non riescono a deliberare. Di qui … l'utilità dei referendum nel dare salutari scossoni alle normative di diverse materie e/o stimoli al Parlamento affinché legiferi. Ma di qui, allo stesso tempo, il rischio di trovarsi con norme approssimative … il complesso di questi risultati suggerisce soprattutto l'urgenza di un'azione informativa non ideologica, il più chiara ed estesa possibile, affinché ogni cittadino possa esprimere la sua opinione consapevolmente. Solo in questo modo i referendum - e le elezioni in generale - possono costituire contributi veri al funzionamento del sistema democratico» (*Corriere della Sera*, 24 gennaio 2000).

La conclusione di Mannheimer è che le elezioni contribuiscono al funzionamento della democrazia solo a condizione che i cittadini beneficino di «un'azione informativa non ideologica, il più possibile chiara ed estesa». Ma è realistico credere nella possibilità di una simile azione informativa sui temi come l'energia nucleare, la liberalizzazione delle agenzie di collocamento private o le conseguenze del riscaldamento globale?

Le conoscenze specializzate introducono nella società nuove possibilità che la destabilizzano sconvolgendo l'ordine basato su regole; le opinioni stabilizzano la società rendendo le conquiste introdotte da un settore specializzato compatibili all'interno di un quadro di unità.

Lo spazio pubblico è un bisogno radicale

Essere ascoltati e riconosciuti dagli altri nello spazio pubblico "nella propria identità", nella nostra irripetibile relazione al mondo, implica una soddisfazione e una dignità uniche. Ogni individuo vede, ascolta e comprende uno stesso mondo, ma da una posizione diversa e per questo deve sempre nuovamente impegnarsi nel confronto pubblico con gli altri nella lotta per il riconoscimento della propria identità. L'unicità dello spazio pubblico consiste nel fatto che in esso si presentano in *simultaneità* diversi punti di vista e diverse posizioni di valore, per i quali "no common measurement or denominator can ever be devised"; i punti di vista e le posizioni di valore non possono essere riferite ad un denominatore comune, possono solamente diventare tema della comunicazione basata su approssimazioni progressive e conflittuali (cf. Arendt, 1958).

Questo è il significato unico dello spazio pubblico, in confronto al quale la vita privata, per quanto ricca e soddisfacente, non offre se non il prolungamento o il potenziamento della propria prospettiva, la riaffermazione di se stesso e del proprio punto di vista. Il riconoscimento da parte degli altri, conquistato nel confronto pubblico con gli altri, conferisce alla nostra vita un significato e una dignità irrealizzabile nella sfera privata.

Possiamo dunque concepire lo spazio pubblico come un valore che risponde ad un bisogno radicale: il bisogno della comunicazione libera da dominio. La comunicazione libera da dominio è una precondizione della razionalità dal momento che permette agli individui di vedere se stessi e la loro situazione nel mondo senza deformazioni e distorsioni dovute alla paura, all'interesse, alle passioni, ai vincoli di appartenenza, ai pregiudizi personali e comunitari. Gadamer sostiene, nelle sue riflessioni sull'origine dell'atteggiamento "teorico" verso il mondo, che la vita è possibile come vita *umana* solamente nella misura in cui nel nostro agire "orientato al raggiungimento degli scopi" opera contemporaneamente anche la libertà *da* quest'orientamento, da questa concentrazione (potenzialmente ossessiva e accecante) sugli scopi da realizzare".

Il distacco dai nostri scopi, la libertà da noi stessi, è la condizione costitutiva della razionalità. Solamente chi è capace del distacco da se stesso, chi è capace di riconoscere la limitatezza dei suoi riferimenti di valore e di aprirsi all'esperienza degli altri, può essere in ogni momento "corretto dalla realtà". L'idea di divisione dei poteri o di equilibro istituzionalizzato tra i diversi poteri – specificamente tra il potere della magistratura e quello politico - su cui verte la democrazia liberale, non è che una tra le molte forme del "distacco da se stesso", necessario per rimanere "aperto agli altri", ovvero correggibile dalla realtà. La razionalità è anzitutto questa libertà *dalla* propria preferenza per certi fini e *dal* proprio orientamento verso il mondo, in virtù della quale riusciamo a farci "correggere dalla realtà".

Questo bisogno di farsi correggere dalla realtà, può essere realizzato e coltivato solamente nello spazio pubblico. La qualità del consenso è fondamentale per la sopravvivenza della democrazia: la base della partecipazione democratica alle decisioni collettive e in generale della coscienza critica non è un consenso qualsiasi, ma il consenso *razionale* formatosi nel corso di una comunicazione libera da dominio.

Lo spazio pubblico è un *bisogno radicale*. Un bisogno è "radicale" (cf. Heller 1979), se

(i) la sua soddisfazione dipende dalla qualità della società intera e può essere completa solamente se tutti gli individui hanno accesso alle stesse possibilità;

(ii) la sua repressione sarebbe possibile solo mediante una violenza intensa e generalizzata, esercitata sistematicamente e a costi sociali ed economici molto alti.

Se comunque una tale violenza dovesse in certe circostanze riuscire ad impedire la formazione di uno spazio pubblico effettivo, si formerebbe nella società almeno un sostituto funzionale dello spazio pubblico per soddisfare l'irriducibile domanda dei cittadini di disporre di conoscenze, descrizioni, informazioni, valutazioni *libere da dominio*. Il deficit di comunicazione libera da dominio comprometterebbe, infatti, la qualità della vita di ogni individuo. Ogni deficit,

censura o distruzione dello spazio pubblico ha infatti per conseguenza inevitabile la dissoluzione della razionalità collettiva. Un esempio storico di questa necessità di supplire allo spazio pubblico mancante attraverso la costituzione di spazi "quasipubblici", era la comunità dei dissidenti che nei paesi comunisti hanno sviluppato, per opporsi al controllo della sfera pubblica da parte del partito unico, una rete di pubblicazioni informali – *samizdat* – e di università clandestine situate nelle case private.

In altri termini: la possibilità di soddisfare un bisogno radicale, come è ad esempio il bisogno di "Öffentlichkeit" (Habermas), ovvero della sfera pubblica libera da dominio, dipende sempre dalla struttura della società. Solo se capace di soddisfare il bisogno radicale di "Öffentichkeit", di spazio pubblico, la società moderna può garantirsi la possibilità di sopravvivere come un tutto organizzato razionalmente. Un bisogno radicale come quello di disporre di uno spazio pubblico ha sicuramente una base genetica - è un'invenzione dell'evoluzione per aumentare la probabilità di sopravvivenza della specie umana che basa il suo successo evolutivo principalmente sull'uso del linguaggio. Per dar peso alle informazioni più utili per la difesa della collettività in possesso di un singolo, persino i branchi di animali mettono in opera dei meccanismi che assomigliano a forme rudimentali dello spazio pubblico.

"E' accaduto qualcosa. Accendi la televisione e dimmi cos'è stato", sono le ultime parole di Steve Tompsett, dirigente della *Instinet*, che il giorno 11. 9. 2001 si trovava al piano 106 della Torre Sud. Le ha rivolte per telefono alla moglie Dorry. Seppur legate ad un evento eccezionalmente tragico ed imprevedibile, possiamo assumere queste parole a metafora del modo in cui dobbiamo interpretare gli eventi che ci capitano. Per rispondere alla domanda "che cosa è accaduto", abbiamo sempre bisogno di un punto di vista esterno all'avvenimento cui partecipiamo, esservi coinvolto in prima persona non è un buon punto di partenza per comprendere ciò che ci capita.

La funzione dello spazio pubblico è appunto quella di fornire a tutti i cittadini i punti di vista esterni agli eventi in cui sono coinvolti, necessari per comprenderli.

3. La produttività dello spazio pubblico

Dai dissidi ai disaccordi

Con il concetto di *produttività dello spazio pubblico* abbiamo indicato la capacità dello spazio pubblico di essere un luogo dove avviene la mediazione tra le istanze "apocalittiche" in lotta (sì o no, la vita o la morte) per ridurle a istanze "utilitaristiche" in competizione (più o meno, meglio - peggio), ovvero la capacità di trasformare i *dissidi* (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in *disaccordi* (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici). In uno spazio pubblico produttivo, i dissidi si trasformano in misura rilevante in meri disaccordi in virtù delle soluzioni politiche proposte a suo tempo dei protagonisti della scienza politica (pensiamo ad esempio alla Costituzione in Italia, al referendum sulla repubblica ecc.) . Una soluzione è *politica* nella misura in cui ridefinisce il quadro della lotta politica in senso più inclusivo di modo che i dissidenti debbano riconoscere di condividere qualcosa: ad esempio il conflitto tra il lavoro e il capitale è mero disaccordo rispetto al valore superiore della democrazia che le parti confliggenti ora condividono", abbiamo scritto nel capitolo precedente.

Troviamo una prima interpretazione dei conflitti come "collante della società" già in Machiavelli, nei *Discorsi,* nel capitolo *Che la divisione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica* [Primo libro, cap.4; cfr. anche Hirschmann 1994]. Tutte le istanze possono essere ammesse nel nostro mondo comune, a patto che diventino "opinioni politicamente rilevanti", produttive, cioè, di delibere pubbliche, discorsivamente legittimate, che riguardano dei

vincoli da imporre a tutti i cittadini. Lo scopo della politica democratica è quello di trasformare "idee antagonistiche" in opinioni diverse, ovvero trasformare l'antagonismo in agonismo come ha scritto Mouffe (1999, 755); le passioni e i conflitti che ci spingono ad avere delle opinioni "impegnative", sono il presupposto del consenso razionale in un sistema democratico, a condizione però che queste opinioni siano *relativizzate*, non assolutizzate.

La funzione più importante dello spazio pubblico è quello di trasformare apocalittici *dissidi* sui valori ultimi in utilitaristici *disaccordi* sulle quantità, sulle modifiche relative delle proposte in conflitto. Lo spazio pubblico è produttivo se costituisce un luogo dove avviene un mutamento endogeno delle opinioni e delle preferenze degli attori in conseguenza della comunicazione tra di loro. Questa comunicazione produttiva di mutamenti delle preferenze non deve essere incentrata necessariamente su argomentazioni razionali, ma ammette ogni tipo di azione discorsiva, ad esempio l'introduzione di artefatti o di immagini, di simulazioni, la valorizzazione dei saperi locali legati alle cronache o ai dialetti ecc. Quando la comunicazione sulle preferenze e le opinioni debbono sfociare nella presa di una decisione *politica,* ovvero collettivamente vincolante, parliamo della "democrazia deliberativa". La democrazia deliberativa è il sistema politico che massimizza l'utilità della comunicazione, mentre la parola "governance" indica uno stile di governo che consegue da questa massimizzazione dell'utilità della comunicazione nella società.

La produttività dello spazio pubblico dipende anche dalla sua capacità di trasformare le informazioni in energia sociale, capace di modificare lo status quo. Se l'informazione non diventa energia sociale, se dalle informazioni non conseguono le azioni, se le informazioni non migliorano i nostri fini e i modi di perseguirli, se non hanno un peso, sono inutili, si disperdono, perdono valore, diventano mero divertimento. Dunque: la trasformazione delle informazioni in energia è una funzione costitutiva degli spazi pubblici produttivi.

Abbiamo detto che la soluzione *politica* di un dissidio, la sua trasformazione in mero disaccordo, presuppone che le istanze assolutamente contrapposte – non negoziabili – vengano ridefinite come istanze solo relativamente contrapposte dunque negoziabili; un dissidio sul "sì o no" diventa ora un disaccordo sul "più o meno". La relativizzazione delle istanze assolutamente contrapposte è impossibile senza l'introduzione dei punti di vista esterni rispetto alle definizioni che le parti in lotta danno della situazione in cui agiscono. L'ideale che guida le discussioni nello spazio pubblico *produttivo* è quello di ridurre tutti i dissidi a meri disaccordi, risolvibili mediante compromessi razionali sulle "misure, quantità, regole" – ad esempio più tasse, meno tasse, una limitazione della competizione, una barriera doganale ecc.

Uno spazio pubblico è invece improduttivo, quando non riesce a trasformare dissidi in meri disaccordi, per cui in tutta la società cresce il livello di conflittualità fino a culminare nel terrorismo, nelle rivolte di massa, nella disobbedienza civile o addirittura nelle guerre civili. Nessuno spazio politico, per quanto produttivo possa essere, riesce a ridurre tutti i dissidi a meri disaccordi, i dissidi fanno parte della memoria collettiva, vengono discussi in modo intenso e a volte drammatico, danno luogo a movimenti d'opinione, movimenti sociali e politici che – pensiamo ad esempio alla Lega Nord in Italia, ai partiti Verdi o al partito dei pensionati in Europa – danno visibilità alle contraddizioni profonde ed irrisolte delle società industriali.

Partiti legati ai "grandi dissidi emergenti" riescono però raramente a conciliare la forma-partito con l'urgenza morale od emotiva delle cause, di cui si fanno portatori. I partiti tradizionali, legati ai "grandi dissidi storici della società industriale", assorbono progressivamente queste cause per ridurli a meri disaccordi "sulla politica ambientale" o sul "finanziamento del sistema pensionistico".

L'esempio dei problemi di tipo VIA

Con la formula "problemi di tipo "VIA" indichiamo i problemi attinenti alla valutazione dell'impatto ambientale. Questi problemi, per la loro complessità e incertezza, possono servire come illustrazione del concetto di "produttività dello spazio pubblico" nelle società industriali avanzate. Fino ad un passato relativamente recente si pensava che la conoscenza specializzata - la scienza, gli esperti, la documentazione rigorosa, i metodi razionali – fossero in grado di fornire le basi per esercitare un controllo sufficiente sull'ambiente e sulla società nel suo insieme. I problemi ambientali che il sistema politico della società industriale avanzata deve risolvere con urgenza, smentiscono però questa speranza.

I problemi ambientali hanno, infatti, le seguenti caratteristiche:

(i) i fatti sono incerti *(incertezza)*

(ii) la posta in gioco è estremamente rilevante *(rilevanza)*

(iii) le decisioni da cui dipendono le soluzioni sono urgenti *(urgenza)*

(iv) i valori sono controversi *(controversia)*

I problemi di questo tipo sono diversi da quelli che possiamo risolvere razionalmente nel senso che diamo in genere a questa parola: la soluzione di un problema è razionale nella misura in cui si fonda sul ricorso ad una documentazione *oggettiva*, sui giudizi *neutrali* e sull'introduzione dei valori *universali* (inclusivi).

La soluzione dei problemi di tipo VIA richiede una *democratizzazione radicale* delle decisioni collettive, basata su una nuova qualità della comunicazione e su un'estesa partecipazione anziché sulla conoscenza specializzata, gestita da pochi esperti. Solo così può formarsi una "governance" razionale dell'ineliminabile incertezza inerente ai problemi ambientali; questa *governance* deve basarsi sulla condivisione delle informazioni in rete, sulla partnership e sulla comunicazione orientata alla deliberazione.

> "I problemi di cui stiamo parlando, non si riferiscono quindi soltanto alle incertezze insite nell'oggetto di studio – come per esempio i rischi per la salute e l'ambiente derivanti da alcune sostanze tossiche – ma anche ad una determinata concezione del potere e del significato dei numeri, in rapporto al mondo naturale e al mondo sociale. I numeri veicolano precisione: una *quantità incerta* sembra una contraddizione di termini quanto un *fatto sbagliato*. Ma…questa prospettiva va corretta ed arricchita. Solo in questo modo possiamo sperare di raggiungere una conoscenza utile per le decisioni di *policy*, comprese quelle riguardanti la scienza,la tecnologia, l'ambiente e la salute (Funtowicz, 2003, 26).

La valutazione dell'impatto ambientale presuppone che si sia giunto ad un consenso, per quanto relativo, sul concetto di "bene comune"; presuppone altresì una collaborazione solidale tra i diversi settori disciplinari, l'ecologia quindi si presenta come "cooperazione duratura tra le più diverse discipline scientifiche" piuttosto che "una" scienza; richiede anche una rielaborazione del concetto di razionalità ispirata al riconoscimento dell'incertezza come una condizione non eliminabile delle decisioni ambientali; richiede inoltre una rimessa in gioco dei saperi locali, legati ad esempio ai dialetti ed alle cronistorie dei problemi, ovvero alle descrizioni dei modi in cui qualcosa diventa problema e viene percepito come tale.

Ecco un passo dalla lettera in cui il presidente Bush esprime ad un gruppo di senatori americani la sua intenzione di respingere il Protocollo di Kyoto:

> «As you know, I oppose the Kyoto Protocol because it exempts 80% of the world, including major population centers such as China and India, from compliance, and would

cause serious harm to the U.S. economy. The Senate's vote, 95-0, shows that there is a clear consensus that Kyoto Protocol is unfair and ineffective means of addressing global climate change concerns. At a time when California has already experienced energy shortages… we must be very careful not to take actions that could harm consumers. This is especially true given the incomplete state of scientific knowledge of the causes of, and solutions to, global climate change and the lack of commercially available technologies for removing and storing carbon dioxide.. ."

Gli argomenti del presidente Bush non possono essere confutati senza mettere in dubbio il concetto di crescita economica, di bene pubblico e di partecipazione popolare alle decisioni pubbliche, dunque senza ridefinire le basi della democrazia.

Nelle risposte date alle questioni di tipo VIA risuonano sempre i dissidi storici della civiltà occidentale – ad esempio la tensione materialismo - idealismo, vita - tecnica, autentico- inautentico, elite - masse, comprensione - spiegazione, arte - scienza. La predominanza dei problemi di tipo VIA è una caratteristica costitutiva della società postmoderna; la gestione razionale dell'incertezza è in essa un tema politico centrale.

Ecco uno schema delle condizioni strutturali dello spazio pubblico postmoderno.

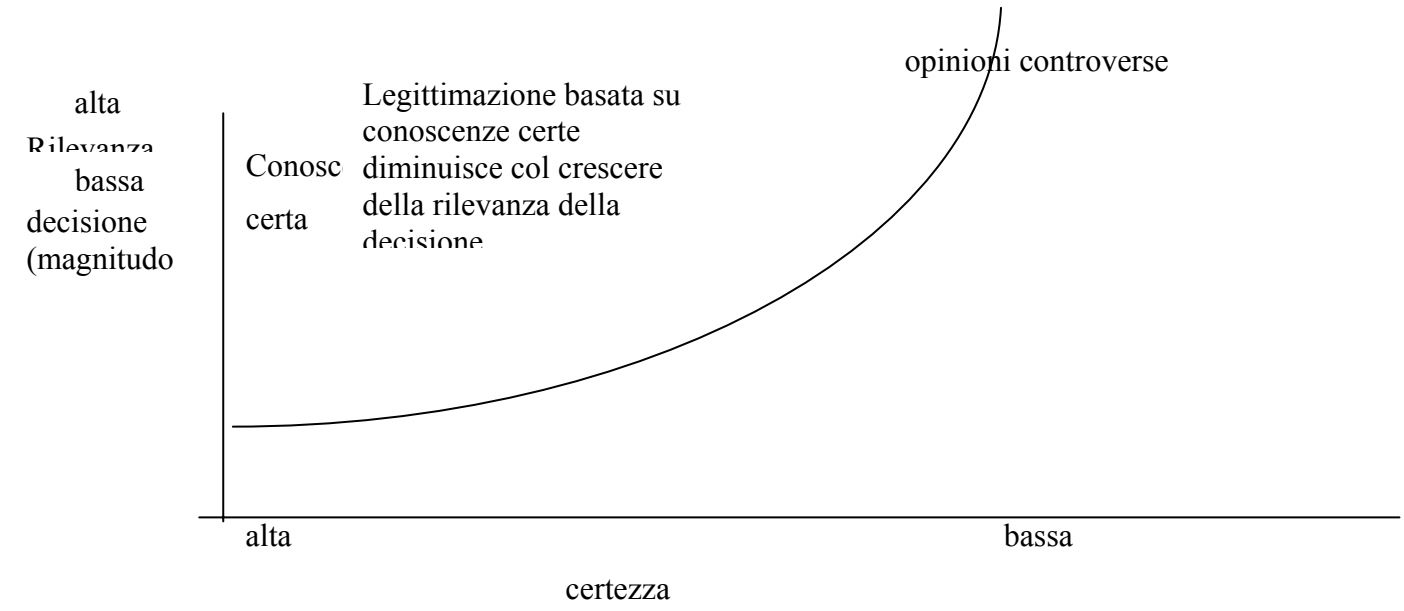

fig. 2

In queste condizioni bisogna aumentare la produttività dello spazio pubblico non mediante l'aumento del sapere tecnico a disposizione dei partecipanti alla deliberazione, ma mediante l'aumento della qualità della comunicazione. E questa dipende – in condizioni di alta incertezza ed alta rilevanza – anzitutto dalla "sovversione" della gerarchia tra il sapere "basso" e quello "alto", ovvero tra il sapere scientifico, valido universalmente, e il sapere popolare valido solo localmente; dipende in generale dalla "polilogia", ovvero dalla pluralità dei linguaggi in competizione.

Il conflitto tra gli abitanti della Val di Susa e il "sistema" sulla costruzione della galleria per i treni di Alta Velocità è istruttivo: possiamo dare lo stesso peso alla voce di chi vota a favore del TAV ma abita lontano e alla voce di chi vota contro e abita *in loco*? La risposta è complicata e riguarda le distribuzione diseguale delle esternalità, ovvero dei vantaggi e dei disagi che la popolazione deve sopportare in conseguenza di questa costruzione. Il treno ad alta velocità è un vantaggio per molti, un disagio per pochi, ma quei pochi sono giusto i valligiani della Val di Susa,

gli abitanti del luogo. Non è uno scandalo politico che i loro voti contino quanto i voti di chi abita lontano?

> "Si infiamma la battaglia politica sul progetto della linea ferroviaria veloce Torino - Lione, duramente contestato dai sindaci e residenti della Val di Susa, dalla componente radicale del centrosinistra. Ma difesa dall'ala riformista dell'Unione (DS e Margherita), dalla Confindustria e dal governo….Parole più dure ha invece usato il ministro delle Infrastrutture, Pietro Lunardi, riferendosi alla marcia di protesta di sabato scorso di 15 000 abitanti della Val di Susa: "Non ci impressionano le fiaccolate di nullafacenti. Il governo va avanti e non ha bisogni di fare accordi bipartisan con l'opposizione". La Repubblica, 8/10/2005).

Gli oppositori della linea TAV dichiarano che "il progetto è un atto di grande arroganza nei confronti della Val di Susa" (il meteorologo Luca Mercalli) che "quella opera è un atto inumano" (il sacerdote Pierluigi Cordola) o che "è un intervento faraonico e inutile sia per la valle che per il resto d'Italia" (il Leghista Mauro Carena). L'opposizione al progetto è molto eterogenea, ispirata ai saperi locali e alla volontà di preservare un luogo in condizioni preferite.

Il raddoppio della base militare USA a Vicenza porta allo stesso problema: se la decisione è nazionale e i disagi sono locali, è giusto che i voti dei residenti vicentini contino quanto i voti dei cittadini distanti dai disagi in loco? La risposta non è facile perché si può verificare anche l'opposto – i residenti locali escludono dai vantaggi tutti gli altri, anche se questi vantaggi sono la conseguenza di un investimento collettivo cui ha partecipato tutta la nazione.

Il presidente della Confindustria dichiara "basta localismi" e questo slogan racchiude il nocciolo della questione: localista è chi pretende per la sua voce un peso superiore perché ha un legame particolare col luogo dove si concentra l'impatto del progetto contestato. Le voci degli abitanti della Val di Susa sono voci che non debbono essere privilegiate rispetto alla "voce del Paese" o "i bisogni dello Stato" ed è questo "scandalo dell'eguaglianza" contro cui i cittadini cercano di reagire con azioni come il blocco delle autostrade, gli incatenamenti ai binari, gli scioperi della fame ecc. Possiamo dire che lo sconfinamento nel terrorismo è l'ultima fase di questa logica di compensazione della scandalosa uguaglianza del peso attribuito alle voci della gente cui non corrisponde però una uguale distribuzione delle esternalità negative e positive dell'azione. Sono problemi che possiamo riassumere nella formula "democrazia della prossimità".

E' giusto che gli abitanti legati al luogo sopportino disagi per favorire coloro che abitando altrove colgono solamente i vantaggi di una decisione? Indubbiamente la voce dei valligiani deve avere un peso superiore alla voce di coloro che abitano lontano, ma fin dove questo principio deve valere senza entrare in contrasto con i principi della democrazia? Dietro a questo conflitto riconosciamo un problema essenziale nello spazio pubblico moderno che possiamo chiamare *deteritorrializzazione* della politica: i poteri che sono espressione del territorio, del luogo, di ciò che è da conservare in quanto concreto, unico e irripetibile, sono svantaggiati rispetto ai poteri cosmopoliti, sopranazionali, planetari, astratti, che si definiscono solamente in termini funzionali – attraverso ciò che fanno, non attraverso i vincoli al luogo.

La funzione degli esperti

Alludendo ad una celebre definizione della guerra possiamo dire che la politica oggi è la continuazione della scienza con altri mezzi. E' facile rendercene conto se diamo un'occhiata pure distratta alla cosiddetta "lista di Blair", ovvero ai sette punti che egli considera essenziali per un'Europa vincente. Al primo posto troviamo "più risorse alla ricerca ed innovazione e più coordinamento tra i centri di ricerca europei"; al quarto posto troviamo poi l'imperativo "collegare l'università sempre più alla produzione" trasformando a questo scopo il Consiglio dei ministri in "un'agenzia" cui affidare "l'impulso di progetti di ricerca su scala europea". La centralità della

ricerca scientifica significa infatti che la crescita incessante della produzione dei beni di consumo e dei servizi è l'unico fine da cui il potere politico trae la sua legittimità.

La figura centrale nello spazio pubblico postindustriale è quella di *esperto*; la sua funzione sta nel garantire a tutti i livelli la conoscenza specializzata, necessaria per legittimare le decisioni politiche nella società complessa. Lo spazio pubblico postindustriale pullula di esperti di ogni genere: giornalisti specializzati, esperti d'arte, specialisti della politica, *reporters*, scienziati e *managers* specializzati nelle apparizioni pubbliche, gli esperti PR, i viaggiatori, gli esperti della borsa ecc. Vi sono pure esperti sulla gestione e sull'uso strategico della conoscenza esperta nella società.

Gli esperti detengono il monopolio della mediazione tra l'opinione pubblica, la conoscenza specializzata e gli interessi strategici rappresentati da partiti politici, su cui si basano le decisioni collettive nelle società democratiche. In termini più politici possiamo dire che gli esperti producono e smerciano nello spazio pubblico i discorsi classificati come "conoscenza esperta", necessaria per legittimare le decisioni politiche.

Il predominio degli esperti nello spazio pubblico è una conseguenza dello stadio estremo cui è giunto il processo di differenziazione funzionale nelle società occidentali. La differenziazione funzionale, nella società industriale avanzata, si distingue da tutte le altre forme di differenziazione sociale (che chiamiamo "segmentazioni") per assenza di un meccanismo centrale di coordinazione, mediante cui sarebbe possibile esercitare l'autorità morale e politica universale, ovvero imporre una rappresentazione vincolante della "logica dell'intero" o della società come un tutto.

Una società funzionalmente differenziata è policentrica, ovvero non ha un centro unico o un grado supremo nella gerarchia, da cui sarebbe possibile controllare e dirigere tutto il sistema (cf. Bohman, 1996, 155-156). La conseguenza di questa perdita del centro è che il riferimento alla conoscenza specializzata diventa l'unico fondamento di legittimità delle decisioni politiche. In una società "a crescente differenziazione interna", le unità minori non possono "essere controllate da un corpo centrale", per cui offrono la possibilità, a gruppi che in essi conquistano il controllo politico, di sfuggire alle logiche dell'interesse comune (cf. Mannheim (1959, 44). E questa è, come abbiamo visto, una tendenza costitutiva della "postdemocrazia" (Crouch 2003).

Affidare la soluzione di certi problemi – ad esempio quelli degli OGM (Organismi Geneticamente Modificati) – agli specialisti significa apparentemente "spoliticizzarli", proiettarli all'esterno del sistema politico. Questa *spoliticizzazione* stessa, questa "messa all'esterno della società" di certe decisioni che comunque la riguardano, è però uno dei volti del potere politico nelle "società tecnologiche complesse" – anche se apparentemente apolitico. Spoliticizzare certe questioni affidandole agli esperti, significa privare i cittadini della possibilità di partecipare alla costruzione del loro mondo comune che ad esempio le biotecnologie o le altre innovazioni tecnologiche stanno modificando in modo radicale, senza che nessuno chieda il loro consenso. La democrazia nelle società industriali si basa sulla finzione che le innovazioni tecnologiche "non possono eliminare e modificare le basi della coesistenza e della collaborazione nella società", per cui queste non hanno bisogno di un consenso esplicito della maggioranza, ma procedono in modo cumulativo ed automatico nel quadro della crescita industriale illimitata, trasformata in un'ideologia centrale della civiltà industriale, al di sopra di ogni possibile cambiamento democratico. L'esclusione tecnocratica dei cittadini dal diritto di partecipare alle decisioni collettive attraverso la loro *spoliticizzazione* è dunque una strategia *politica,* un modo di *esercitare* il potere politico.

Il parere degli esperti: un esempio inquietante

L'inquietante ruolo degli esperti nello spazio pubblico postindustriale è illustrato bene dall'esempio dell'inquinamento da atrazina delle falde acquifere, che ha colpito una zona tra il Piemonte e la Lombardia a cavallo tra il 1987 e il 1988. Dopo il consulto con gli esperti l'allora

ministro della sanità decise di innalzare la soglia di atrazina ammessa nell'acqua potabile dallo 0.03 (soglia max. precedente) allo 0.07 (nuova soglia massima) rendendo in tal modo l'acqua di nuovo a norma di legge, dunque potabile dal punto di vista legale. Il motivo razionale che legittimava questa decisione era il fatto che, a dire degli esperti, l'acqua con una quantità di atrazina un po' aumentata era molto meno pericolosa dell'acqua trasportata nelle autobotti che conteneva impurità ineliminabili.

Ora, il punto è questo: la decisione del Ministro fonda la sua legittimità esclusivamente sul parere degli esperti, nominati a norma di legge; se la sua decisione non contenesse questo riferimento esplicito alla conoscenza esperta che la definisce come "la migliore possibile" o "l'unica razionale", il Ministro avrebbe potuto essere denunciato per tentata strage o attentato alla salute pubblica. Lasciamo per ora da parte i problemi attinenti alla nomina degli esperti, ai limiti della loro neutralità (così tragicamente messa in dubbio dalla tragedia di Vajont), al fondamento della loro autorità e al controllo pubblico della loro competenza. L'esempio dell'inquinamento da atrazina mostra chiaramente che nella società complessa le decisioni politiche sono legittimate *totalmente* dal parere degli esperti. I discorsi degli esperti funzionano come "eventi mediatici" che lanciano nello spazio pubblico le retoriche il cui fine è quello di produrre mutamenti dell'opinione pubblica; queste retoriche possono essere viste come "fonti privilegiate d'informazione" o "basi serie" cui un decisore pubblico deve riferirsi per "render conto" della sua decisione.

La chiave della legittimità di ogni decisione pubblica consiste infatti nella sua *accountability*, ovvero nella possibilità di renderne conto ai cittadini, al pubblico. Ora, la domanda rivolta al decisore pubblico di rendere conto ai cittadini di ogni decisione che ha promosso e sostenuto, si riduce ormai all'obbligo del decisore di "rendere pubblici i pareri degli esperti su cui la decisione si fonda".

La questione più importante comunque è se gli esperti possono davvero essere neutrali e che cosa significa propriamente la loro "neutralità"? Un fisico nucleare può essere neutrale nelle discussioni sulle centrali nucleari, un biologo specializzato nella ricerca genetica può essere neutrale sulle questioni OGM? Gli esperti possono inoltre essere controllati da altri esperti, ma si tratta di un vero controllo in questo caso? La maggioranza degli esperti reperibili sul mercato collabora con imprese multinazionali - l'autorità di "esperto" è sì garantita dallo Stato, ma deriva anzitutto dalla collaborazione con un'impresa, capace di finanziare la ricerca in quel campo in cui si vuole essere riconosciuti come esperti.

4. L'ecologia dello spazio pubblico: opinioni ragionevoli

Le quattro condizioni da cui dipende la qualità delle opinioni

Perché in uno spazio pubblico si formano le opinioni ragionevoli e in un altro opinioni irrazionali e distorte?

Le opinioni dei cittadini riflettono la qualità dello spazio pubblico da cui provengono. Con il termine "qualità dello spazio pubblico " indichiamo le sue caratteristiche strutturali come, ad esempio, l'accessibilità di massa dell'istruzione, l'intensità e la libera circolazione delle informazioni, la pluralità dei linguaggi, la durata o la profondità dello spazio pubblico, la qualità della letteratura e del sistema scolastico su cui si fonda la coscienza collettiva nazionale.

Cerchiamo ora di rispondere alla questione "a quali condizioni i cittadini riescono ad avere le opinioni ragionevoli a proposito delle situazioni in cui si trovano ad agire?" O anche "a quali condizioni lo spazio pubblico è produttivo?". Ricordiamo ancora che la qualità di un'opinione

riflette la qualità dello spazio pubblico in cui si è formata. Per semplificare propongo dunque di parlare di un'*ecologia delle opinioni*: in quali condizioni ambientali crescono le opinioni ragionevoli anziché fondamentaliste, irrazionali ed unilaterali? Le opinioni ragionevoli si formano negli spazi pubblici che hanno le quattro caratteristiche seguenti: apertura, polilogia, diffusione delle pratiche argomentative, profondità.

(i) *L'apertura dello spazio pubblico*

Il concetto di "società aperta", proposto da Karl Popper (1945), fu usato prevalentemente in un senso semplificato, funzionale alla guerra fredda. Aperta veniva definita la società al cui centro c'era il mercato competitivo e dove era possibile contestare, a partire dalle proprie esperienze ed osservazioni, le idee e le teorie che pretendevano di essere vere.

In un senso più profondo, una società è aperta nella misura in cui nel suo spazio pubblico si affermano le questioni di (s)fondo e la gente è costretta così ad acquisire la consapevolezza dell'origine storica limitata delle proprie idee. Il conflitto tra le istanze difese dalle parti in competizione produce una *relativizzazione* di questi valori e pregiudizi, senza che questa *relativizzazione* sia vissuta come una minaccia ai valori professati dalla maggioranza e dunque come fenomeno da esorcizzare e reprimere. La relativizzazione dei valori generata dal riconoscimento dello sfondo storico cui appartengono, viene, al contrario, vissuta come una condizione favorevole alla crescita della razionalità collettiva. Usando la (più volte citata) terminologia elaborata da A. Touraine (1978, 47) possiamo dire che *aperta* è la società nel cui spazio pubblico i cittadini hanno la possibilità di avere l'accesso alla storicità della società cui appartengono. La storicità di una società è "la capacità di produrre i propri orientamenti sociali e culturali" mediante le attività dotate di senso ed interne a questa società.

Un aspetto importante della società aperta riguarda le barriere alla comunicazione che possono essere *materiali* (il centro non è collegato efficientemente alle periferie), *linguistiche* (la lingua nazionale è poco diffusa o vi sono lingue diverse separate da barriere psicologiche o politiche) o *storiche* (non vi è una narrazione condivisa del passato, la memoria storica divide anziché unire e queste divisioni portano ai rancori e risentimenti) o, infine, *etniche* e *razziali* (l'origine etnica o razziale implica privilegi o discriminazioni).

Vale in generale che le opinioni irragionevoli acquisiranno egemonia nello spazio pubblico delle società che sono frammentate in nicchie e dove (i) si comunica solo "tra i nostri" seguendo codici segreti e rispettando autorità intoccabili, norme immutabili e parole indicibili; e dove (ii) gli intrusi non hanno il diritto di parola. Le barriere alla comunicazione di qualsiasi genere frustrano, portano all'aggressività e favoriscono la proliferazione di opinioni distorte. Una di queste barriere è la censura che definiamo come l'esclusione, sostenuta da sanzioni formali ed informali, di certi temi dallo spazio pubblico.

(ii) *La* polilogia *dello spazio pubblico*

Con la parola "polilogia" voglio indicare la condizione permanente di pluralità tra i linguaggi e i vocabolari che danno luogo a versioni alternative del mondo. Essa è costruita sul modello della parola "poliarchia" che indica "un regime politico nel quale il potere è nelle mani di molti" (dal gr. *polyarkhía*, comp. di *poly-* *'poli-*).

Nello spazio pubblico questi linguaggi non sono ordinati gerarchicamente dall'alto al basso o dal sacro al profano; sono invece in un'incessante competizione e si intrecciano in modi imprevedibili e incontrollabili.

Questa anarchica competizione *tra* e questo incontrollabile intrecciarsi *dei* linguaggi è la caratteristica essenziale della *polilogia*: nessun linguaggio tra quelli che entrano nello spazio pubblico ha l'egemonia permanente e garantita nel definire la realtà, nessuno è il linguaggio "più

alto" o "ufficiale" – il linguaggio della Realtà. I vocabolari che appartengono ad ambiti diversi – teologico, metafisico, artistico, scientifico, *humanities*, morale, pratico-quotidiano, poetico o intimo – competono l'uno con l'altro per il diritto di essere il linguaggio della realtà. Qualsiasi tra questi linguaggi, sviluppatisi nel corso della civiltà occidentale, può in certe occasioni emergere come il linguaggio definitorio della realtà, per essere comunque scavalcato in breve tempo da un altro linguaggio, percepito come più efficace nell'esprimere nello spazio pubblico le istanze più urgenti.

Dall'inizio della modernità ad esempio, il linguaggio dell'arte si oppone a quello della morale e della politica, il linguaggio della tecno-scienza si oppone a quello della teologia. La esaltante narrazione della lotta degli scienziati contro la censura da parte della chiesa o dello Stato è una componente fondativa dell'Illuminismo e dei nostri programmi scolastici.

Il filosofo Gianni Vattimo ha introdotto il concetto di pensiero *debole* per indicare le conseguenze culturali del generale indebolimento, a partire dagli anni Ottanta, delle definizioni della realtà. Quest'indebolimento è una conseguenza dell'intrecciarsi contaminante ma irresistibile tra i linguaggi e vocabolari appartenenti a civiltà diverse. Quest'interpenetrazione dei vocabolari, esasperata dai mass media, porta necessariamente in Occidente alla consapevolezza collettiva che la pretesa di universalità delle definizioni egemoniche della realtà, può essere giustificata solamente nei contesti relativi alla modernità occidentale.

> "Negli Stati Uniti degli ultimi decenni hanno preso la parola minoranze di ogni genere, si sono presentate alla ribalta dell'opinione pubblica culture e sub-culture di ogni specie. Si può certo obiettare che a questa presa di parola non ha corrisposto una vera emancipazione politica -il potere economico è ancora nelle mani del grande capitale. Sarà - non voglio qui allargare troppo la discussione su questo terreno; il fatto è però che la stessa 1ogica del «mercato» dell'informazione richiede una continua dilatazione di questo mercato, ed esige di conseguenza che «tutto», in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione. Questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa «presa di parola» da parte di un numero crescente di sub-culture, è l'effetto più evidente dei *mass media,* ed è anche il fatto che - intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell'imperialismo europeo - determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali (il «terzo mondo», per esempio), ma anche al proprio interno, l'Occidente vive una situazione esplosiva, una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari" (Vattimo, 1989, 13).

La *polilogia* è il motore della storia occidentale, il fondamento della sua irrequietezza contagiosa e foriera di innovazioni e di rivoluzioni. Ritengo utile ricordare in questo contesto l'illuminante tesi di Auerbach (1946) secondo cui la radice del realismo occidentale sta nella rivolta cristiana contro la rigida separazione tra gli stili e generi letterari che caratterizzava l'era precristiana – dell'eroismo si parlava nell'epica, della vita quotidiana nelle farse, della grandezza nelle tragedie ecc. Nelle ultime e conclusive pagine del suo libro *Mimesis* sulla genealogia del modo di raffigurare la realtà che è prevalso in Occidente, Auerbach sostiene che "fu la storia di Cristo, con la sua spregiudicata mescolanza di realtà quotidiana e d'altissima e sublime tragedia, a sopraffare le antiche leggi stilistiche", cioè, le leggi della classicità.

Il nucleo della teoria di Auerbach è che il cristianesimo si oppone, in luogo di conciliarsi, al classicismo e questo vuol dire che si oppone ad ogni *ordine basato sulla separazione tra le sfere di realtà*, sulla divisione in parti non comunicanti della realtà sociale. Da questo punto di vista lo stile dei vangeli è ribellistico e riottoso, tende a mescolare il più alto e il più basso, il sublime e il meschino, l'unico e la copia, il banale e l'originale.

La specificità dello stile dei Vangeli è dunque l'eccezionale sensibilità per la dimensione drammatica del quotidiano: la vita di chiunque nella periferia più sperduta può essere una sublime tragedia o grande epos ed avere un senso esemplare – e questo è ciò che oggi percepiamo come "realismo". Chi racconta le vite sublimi di periferia rovescia gli stereotipi della differenza tra il basso e l'alto, tra il centro pieno e la periferia vuota relativizzando così le definizioni della realtà

imposte dai linguaggi "elevati". La vita quotidiana in tutti i suoi aspetti, dice Auerbach, viene ora raffigurata in uno stile nuovo, anarchico rispetto ai canoni del passato: il linguaggio dei Vangeli è mosso dall'idea che in ogni uomo ed in ogni luogo possiamo scoprire eventi straordinari che testimoniano l'onnipresenza di Dio.

Il realismo occidentale è il figlio di questo anarchismo linguistico.

In uno spazio *polilogico* è difficile che possa sopravvivere un'opinione irrazionale, poichè tutti i cittadini sono coinvolti in un continuo sforzo di tradurre in tanti linguaggi alternativi (volgarizzare o divulgare) ciò che esperiscono come essenziale in un linguaggio. La voce della coscienza, ad esempio, in Occidente non è una voce interiore che si rivolge a noi nella silenziosa solitudine, ma è l'effetto delle versioni delle nostre azioni costruite in linguaggi diversi da quelli della maggioranza. La *polilogia* non ci permette di ignorare i mondi che contraddicono il nostro. In uno spazio *polilogico* un'opinione è legittima nella misura in cui è riuscita a resistere alla competizione tra i linguaggi alternativi, tutti dotati di una loro specifica e legittima pretesa alla verità. Naturalmente la durata storica degli spazi pubblici, la traccia duratura lasciata nella memoria collettiva da questa anarchica competizione tra i linguaggi diversi per il diritto di definire la realtà, è una condizione fondamentale della produttività dello spazio pubblico.

La *polilogia* spinge i cittadini a ricodificare in continuazione il contenuto delle proprie esperienze per renderle comunicabili a tutti nello spazio pubblico. Così sono pure costretti a prendere coscienza della relatività dei propri punti di vista. Dobbiamo difendere la polilogia, assieme alla sociodiversità e la biodiversità, come una risorsa essenziale per trovare le soluzioni sostenibili dei problemi creati dalla crescente complessità della società ad alta differenziazione funzionale.

(iii) La diffusione delle pratiche argomentative

Una condizione essenziale della produttività dello spazio pubblico è la diffusione dell'argomentazione quale modo egemonico di legittimazione delle proprie opinioni davanti agli altri. Propongo di considerare "la propensione ad argomentare" come una forma di capitale sociale, simile, ad esempio, alla fiducia o alla solidarietà. Il capitale sociale è costituito da quegli aspetti delle relazioni sociali che un individuo può usare per raggiungere certi suoi fini. Ad esempio un individuo in un ambiente caratterizzato dalla fiducia, dall'altruismo e dal rispetto delle norme può ottenere gratuitamente un'informazione importante o può rinunciare alle difese contro i ladri. La diffusione delle pratiche argomentative in una collettività ne aumenta la razionalità collettiva perché diminuisce i costi di coordinazione che gli individui debbono affrontare per organizzare azioni collettive. Le pratiche argomentative consistono nel rispetto dei dati, delle esperienze altrui, degli interessi universali, delle condizioni oggettive in cui dobbiamo prendere le nostre decisioni, dei procedimenti come comparazioni, misurazioni, quantificazioni ecc. La diffusione di queste pratiche accresce la qualità del consenso democratico.

Che cosa è l'argomentazione?

L'argomentazione è ogni asserzione che contiene in sé la pretesa di avere la nostra attenzione e di essere accettata come espressione di una convinzione *legittima*. Definiamo l'argomentazione come un modo di sostenere questa pretesa che si distingue da altri modi possibili, ad esempio dall'esibizione della propria forza, dell'attrazione sessuale, della ricchezza, del prestigio sociale ecc. oppure dall'appello alla fede in Dio.

L'argomentazione presuppone una competenza generalizzata nell'uso e nell'interpretazione di certe distinzioni come, ad esempio, quella tra descrizione e valutazione, tra ciò che attiene alla persona (*ad hominem*) e ciò che attiene al tema (*ad rem*), tra premessa e conseguenza, tra teoria e osservazione, tra idea ed esperienza, tra previsione e verifica, tra essenziale e accidentale, tra causa ed effetto, tra universale e particolare ecc. Quando diciamo a qualcuno "parla del tema, non di te stesso" lo spingiamo a rispettare una distinzione costitutiva

dell'argomentazione, quella tra la *res* e la *persona* - con chi considera la critica della sua opinione un attacco alla sua persona, è impossibile argomentare. Quando l'apostrofiamo con il tono di rimprovero dicendo "attieniti all'essenziale", presumiamo che egli sappia distinguere tra ciò che è essenziale nel suo tema e ciò che è solamente accidentale. La competenza necessaria per usare adeguatamente queste distinzioni si forma nella scuola, nella società civile, si trasmette come una tradizione propria della società cui apparteniamo: è appunto un capitale sociale di cui dispongono gli appartenenti ad una società in virtù della sua struttura e della sua tradizione civile.

Fa parte della cultura dell'argomentazione una sensibilità ermeneutica. Mi riferisco con questa parola in primo luogo alla consapevolezza dei limiti del linguaggio, dell'esistenza delle domande che non possono ricevere una risposta razionale perché queste domande sono irrazionali, fanno "girare a vuoto" il linguaggio. Una coscienza critica dei limiti del linguaggio è un'eredità della filosofia di Wittgenstein, delle sue ricerche sulla irriducibile pluralità dei giochi linguistici, della relazione tra certe forme di vita e certi usi del linguaggio.

In secondo luogo mi riferisco alla capacità di interpretare i comportamenti come risposte a situazioni problematiche inerenti all'ordine sociale cui apparteniamo: ogni azione o idea è una risposta alla domanda che ci rivolge la situazione in cui siamo costretti ad agire. Ogni gruppo ha un suo ordine interno e questo è protetto contro chi pone delle domande troppo radicali che potrebbero sovvertirlo; interpretare vuol dire portare al linguaggio la domanda che in un dato contesto sociale "non si ha da fare", per non mettere a rischio l'ordine sociale. Restituire queste domande alla coscienza collettiva significa rendersi conto dei limiti storici delle proprie posizioni e questo è un aspetto essenziale dell'argomentazione. Ricordiamo ad esempio le discussioni sui "crimini della resistenza in Italia" suscitate dal libro di Pansa "Il sangue dei vinti"; nonostante le reazioni emotive che ha provocato, si tratta di un libro basato su pratiche argomentative, non su accuse morali o ideologiche e per questo restituisce al linguaggio gli eventi considerati indicibili, respinti fuori della coscienza collettiva.

La cultura dell'argomentazione è una condizione *sine qua non* della democrazia. In ogni situazione e in ogni momento sono in funzione importanti barriere alla comunicazione, seppur diversamente camuffate - ad esempio i nostri legami affettivi, la nostra autostima, il nostro *status* sociale, i pregiudizi (razziali, morali, sessuali), le ansie di fronte alle autorità, l'incertezza sulla reazione degli altri ecc. Solo l'uso pubblico della ragione può superare queste barriere, solo l'esercizio dell'argomentazione in ambiti sempre più estesi fa aumentare la qualità del consenso (o del dissenso) che si forma nello spazio pubblico.

Propongo dunque di considerare l'argomentazione come un tipo particolare di regime di negoziazione sulla realtà, senza la cui diffusione non può formarsi un "consenso (o dissenso) ragionevole" nella società.

In conclusione voglio ricordare il concetto di "testimone modesto", elaborato nel contesto della sociologia della scienza, che istituisce una relazione forte tra l'oggettività e le virtù borghesi. Quando Marx usa la parola "borghesia" o "borghese" si riferisce al controllo dei mezzi di produzione, all'egemonia economica che si trasforma in egemonia politica nel corso delle rivoluzione industriale, al ruolo distruttivo dell'imprenditore borghese che "porta dappertutto l'incertezza e il movimento" che dissolve "tutte le condizioni di vita stabili e arrugginite, con il loro seguito di opinioni e credenze, rese venerabili dall'età... ogni cosa sacra viene profanata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi disincantati la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci ...la borghesia ha creato le città immense ... strappando una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale".

Dobbiamo ricordare però un significato meno dominante ma assolutamente essenziale della parola "borghese" che indica un mutamento epocale nel modo di determinare ciò che deve essere preso per reale dagli uomini razionali. L'immagine borghese della realtà testimoniata dai borghesi tutto *self-control* e decoro, la sua definizione fedele, è garantita dal "modest witness", ovvero dal *testimone modesto*, dall'uomo privo di passioni travolgenti, pratico, che non esagera mai, sempre fedele a quanto vede, che non esige per sé un ruolo particolare come ad esempio quello

di eroe o di profeta. Questa figura modesta è la garanzia della realtà oggettiva, non prevaricata nei suoi diritti da una soggettività passionale ed esalta. Si tratta di un eroe borghese che non vuole essere protagonista per comunicare alla gente le sue profezie e le sue passioni, egli non richiede per sé alcuna visibilità, si "rende trasparente" per far trasparire la realtà. L'atto di testimonianza deve comunque essere collettivo e pubblico per essere credibile: ad esempio in università o in laboratorio, dove si fanno esperimenti davanti al pubblico che osserva ed ascolta senza confondere ciò che vede ed i propri stati d'animo – essere neutrale è un aspetto della modestia. Trasparenza è in questo senso una specie di modestia. La parola "modestia" contiene un riferimento alla "misurazione", "moderazione", "sollecitudine", tutte parole che indicano "equilibrio" e "distacco". *Vir modestus* va contro l'ideale, dominante in Occidente pre-borghese, di eroismo, di autoglorificazione eroica testimoniata sacrificando la vita in una lotta al servizio dei valori sacri.

Donna Haraway (1996, 429) sostiene che questa modestia, questa rinuncia alla propria visibilità in virtù della quale gli altri vedono la realtà è la virtù su cui si fonda la modernità borghese:

> "Questa è la forma di modestia per la quale i suoi portatori verranno ricompensati con il potere sociale ed epistemologico. Questa specie di modestia è una virtù su cui si fonda ciò che chiamiamo modernità. Questo genere di virtù garantisce e legittima il testimone modesto ad essere il ventriloquo autorizzato per il mondo oggettivo, al quale questo testimone non aggiunge nulla delle sue opinioni… E per questo che gli è riconosciuto il notevole potere di stabilire i fatti. Egli testimonia, è oggettivo, garantisce la trasparenza e purezza agli oggetti. La sua soggettività consiste nella sua oggettività. Le sue narrazioni hanno un potere magico – perdono tutte le tracce della storia della fabbricazione come storie, come invenzioni legate a progetti partigiani, come rappresentazioni contestabili o come documenti costruiti con lo scopo di avere la potente capacità di definire i fatti. Le narrazioni dei testimoni modesti diventano come per magia specchi puri….".

Le narrazioni di questi modesti testimoni borghesi sono una delle incarnazioni storiche più importanti della trasparenza nello spazio pubblico moderno, perchè istituzionalizzano nello spazio pubblico moderno quelle verità che non sono soggette alle opinioni in quanto cencernono le "leggi immutabili della Natura".

(iv) Lo spazio pubblico deve avere una profondità

Con questa formula, apparentemente banale, mi riferisco in realtà ad una condizione fondamentale della produttività dello spazio pubblico. Mi riferisco alla sua capacità di *mediare* in continuazione ed in modo efficace tra l'alto e il basso, tra la cultura elitaria e quella di massa, tra la critica rivolta dalle elite culturali in nome di *valori autentici* all'inautentico *status quo,* alla banalità quotidiana, agli spettacoli di massa; tra il pensiero alto (idealistico, elitario, distante dalle possibilità e dai punti di vista della maggioranza) e lo *showbusiness*. L'industria culturale (cf. Adorno, Horkheimer 1966) applica alle "opere d'arte" i criteri della produzione di massa – standardizzazione, facilità d'uso, riproducibilità, basso prezzo ecc. – per diffonderle tra le masse urbane delle società industriali; ma in conseguenza di questa stessa diffusione si spegne in esse la carica di criticità radicale nei confronti della banalità e ripetitività quotidiana, la rivolta ideale contro "l'asservimento alla mera sopravvivenza" che la cultura alta incarnava e legittimava.

In virtù della massificazione delle opere d'arte, lo spazio pubblico perde, con la dimensione *elitaria-critica,* anche la capacità di promuovere una critica efficiente alla dimensione del quotidiano, del banale, del riproduttivo. Il titolo del libro più celebre degli anni Sessanta – "L'uomo a una dimensione" di Marcuse – riassume bene il senso di questo depotenziamento dello spazio pubblico: l'uomo di massa vive in un universo uni-dimensionale, gli manca la dimensione contenuta in passato nella cultura alta, quella critica che ci emancipa dall'assorbimento nella quotidiana lotta per procurarsi i mezzi di sussistenza. Secondo i critici dell'industria culturale, massificandosi la cultura alta perde la sua distanza critica dalla vita quotidiana, dal materialismo della maggioranza; e

la cultura popolare perde, mercificandosi, la sua carica di sfida ai linguaggi della "società ufficiale", la sua volgarità libertaria di periferia che irrideva all'egemonia culturale delle classi alte. Si forma la società della tolleranza repressiva: chiunque è libero di sostenere le tesi più diverse, ma chi non si integra non sopravvive. "Ciò che resiste può sopravvivere solo inserendosi" hanno scritto Adorno e Horkheimer (cf. Galeazzi, 1978, 269) nella loro analisi della dialettica dell'Illuminismo.

Ora, per essere produttivo lo spazio pubblico deve avere una sua profondità nel senso di mediare continuamente tra le istanze alte e quelle di massa, per far sì che la diffusione di massa delle opere della cultura alta non implichi un'obliterazione irrimediabile del loro senso originario, quello cioè di resistenza allo *status quo*. Scandali, divieti, censure pubbliche, crisi ed intimidazioni, che sono eventi tipici della storia dell'opinione pubblica occidentale, rimandano a questa sua dimensione di profondità, a questa mediazione tra la sfida allo *status quo* e i valori della maggioranza, di lotta per salvare il contenuto *anticonformista* della cultura alta per il pubblico *conformista* di massa.

Aggiungiamo, per concludere, che la profondità dello spazio pubblico è una conseguenza della polilogia che intensifica i processi di *volgarizzazione* (traduzione da una lingua sacra in una lingua profana), di *divulgazione* (la diffusione dei canoni) e di *traduzione* (la mediazione tra le lingue nazionali). Naturalmente, l'impatto delle volgarizzazioni, delle divulgazioni e delle traduzioni sulla società moderna è il fondamento della tendenza all'uguaglianza inerente al Cristianesimo, all'Illuminismo, all'urbanizzazione, alla democratizzazione e alla fede occidentale nella universale validità delle leggi scoperte dalla ragione.

Un concetto di grande rilevanza in questo contesto è quello di "industria culturale", elaborato dai sociologi della "Scuola di Francoforte", anzitutto da Adorno ed Horkheimer nel libro *Dialettica dell'Illuminismo*, cui abbiamo più volte fatto riferimento. Il concetto vuole cogliere gli effetti dell'applicazione dei metodi di produzione industriale di massa - come ad esempio è la standardizzazione, il marketing, la parcellizzazione del lavoro – ai prodotti culturali. Questo processo porta ad una falsa riconciliazione della cultura alta e bassa, o di quella elitaria e di quella popolare, in cui tutte e due perdono i loro tratti costitutivi.

La cultura alta o elitaria generava infatti la "distanza da se stesso e dal mondo", dalla vita quotidiana, dallo status quo, distanza che è considerata nella civiltà occidentale come una condizione *sine qua non* dell'uso critico della ragione. Solamente chi è capace del distacco da se stesso, chi è capace di riconoscere la limitatezza dei propri riferimenti di valore e di aprirsi all'esperienza degli altri, può essere in ogni momento "corretto dalla realtà". La distanza dai propri scopi è il nucleo dell'atteggiamento "teorico" verso il mondo, che è la condizione della nostra "umanità".

La razionalità è anzitutto questa libertà *dalla* propria preferenza per certi fini e *dal* proprio orientamento verso il mondo, in virtù del quale riusciamo a farci "correggere dalla realtà". Il bisogno di "essere razionale" equivale al bisogno di farsi correggere dalla realtà, e questo può essere realizzato e risvegliato nella società solamente dalla cultura alta.

La lotta per la "libertà d'opinione", che è il filo rosso della storia europea, ha oggi assunto la forma di una questione inquietante: come conciliare il sapere scientifico, la cui legittimità si basa sul rifiuto di ogni pregiudizio, con le tradizioni morali che sono essenzialmente dei pregiudizi del passato? Come giustificare i pregiudizi davanti al tribunale della ragione, per usare un'espressione tipica dell'Illuminismo.

5. Tre distorsioni dello spazio pubblico globale

"Al giorno d'oggi"

Il filosofo Jacques Derrida considera essenziale nel concetto di opinione pubblica il suo ritmo quotidiano, il fatto che l'opinione pubblica debba essere sempre "aggiornata", debba essere del giorno d'oggi.

"Come identificare, qui, l'opinione pubblica? Ha *luogo?* Dove si fa vedere, e *come tale?* L' erranza del suo corpo proprio è anche l'ubiquità di uno spettro. Che non è *presente in quanto tale in nessuno di questi spazi.* Dato che deborda la rappresentazione elettorale, l'opinione pubblica non è, di diritto, né la *volontà generale,* né la *nazione,* né *l'ideologia,* né la somma delle opinioni *private* analizzate con tecniche sociologiche o attraverso i moderni istituti di sondaggio.. Non parla in prima persona, non è né oggetto né soggetto («noi», «si»), la si *cita,* la si fa parlare, la si ventriloqua «paese reale», «maggioranza silenziosa», *«moral majority»* di Nixon, *«main-stream»* di Bush ecc.), però questa «media» detiene un potere di resistere a quei mezzi «atti a dirigere l'opinione pubblica», a quell'«arte di far cambiare», che non hanno, dice ancora Rousseau, «né la ragione, né la virtù, né le leggi... »

Ora, questo dio di una politologia negativa può dar segni di vita, alla luce del giorno, solo grazie a un qualche *medium.* Il ritmo *quotidiano,* che gli è essenziale, presuppone la diffusione capillare di alcunché come un *giornale.* Questo potere tecnico-economico permette all' opinione di costituirsi e di riconoscersi come opinione *pubblica*. Benché al giorno d'oggi queste categorie sembrino inadeguate, si suppone che il giornale garantisca un luogo di visibilità pubblica atto a *informare, formare, riflettere* o *esprimere,* dunque a *rappresentare* una opinione pubblica che ci troverebbe lo spazio della sua libertà. La correlazione tra il *quotidiano* - scritto o audiovisivo - e la storia della opinione pubblica eccede largamente la cosiddetta «stampa d'opinione». Preziosi e pericolosi, sempre più «sofisticati», i sondaggi si aggiornano a un ritmo che non sarà mai quello delle rappresentazioni politiche o sindacali. Ora, quei sondaggi vengono alla luce del giorno sulla stampa, che spesso ne detiene l'iniziativa e il potere. Finalmente si viene a sapere, e il giornale *produce* la novità della notizia nella misura in cui la riporta, che *oggi* l'opinione non è più quella che era stata ieri e sin dall'inizio della sua storia." (Derrida, 1991, 73).

Questa scansione quotidiana della produzione dell'opinione pubblica "da citare come riferimento", l'ossessivo ritmo dettato dal "giorno d'oggi", dal bisogno continuo di essere aggiornato, minaccia di far scadere lo spazio pubblico a mera produzione di novità – ogni giorno le notizie *devono essere* diverse, niente è più vecchio del giornale di ieri, *oggi* l'opinione pubblica è diversa da quella di *ieri*. L'opinione pubblica è una finzione, costruita dai *media* e, in misura sempre più preoccupante, dai sondaggi d'opinione, usati purtroppo come simulacro dell'esemplare giudizio morale collettivo sui fatti del *giorno.* Questo simulacro tende sempre di più a sostituire le opinioni ragionate, basate sul dialogo argomentato.

Il ritmo dello spazio pubblico moderno, l'aggiornamento quotidiano come norma suprema, le novità proposte ogni giorno ecc. sono una finzione che accredita nella società una temporalità illusoria, costruita dai media. La sua funzione principale dello spazio pubblico non è comunque quella di essere il luogo dove si vendono le notizie, l'incontro con "ciò che c'è di nuovo". Lo spazio pubblico ha un altro fine, un altro *telos,* cui dovrebbe tendere; intendo quello di garantire ad ogni individuo la possibilità di fare liberamente l'uso pubblico della ragione, inclusa la possibilità di formarsi un giudizio sui fatti che lo riguardano, in base a informazioni, argomentazioni ed esperienze autonome.

Formarsi un giudizio significa valutare, distinguere, classificare i fatti secondo la loro urgenza, rilevanza e utilità collettiva. Le chiavi di questo giudizio "libero e indipendente" sono però, nelle società postindustriali di massa, nelle mani di chi possiede i media, gestisce le banche dati, controlla l'agenda politica.

Le chiavi dell'uso pubblico della ragione sono dunque nelle mani delle elite che controllano i mezzi mediante cui l'opinione pubblica si aggiorna quotidianamente e "si espone alla luce del giorno" (Derrida). Il ritmo quotidiano, imposto all'opinione pubblica dai media in stretta alleanza con gli istituti privati che vendono i sondaggi d'opinione, costituisce un grave ostacolo al processo di razionalizzazione che la sfera pubblica dovrebbe invece promuovere – la *notizia* (orientata alla novità, velocità, emozione, sorpresa dell'utente) sostituisce l'*informazione* (orientata alla riduzione delle emozioni e della contingenza nella scelta degli utenti).

Per concludere, vorrei indicare alcune distorsioni strutturali dello spazio pubblico globale che si sta formando con grande accelerazione dal momento della dissoluzione dei regimi comunisti.

Distorsioni dello spazio pubblico globale*: (i) spoliticizzazione*

In un importante editoriale intitolato "Quando la televisione si mangia la politica" il politologo Ilvo Diamanti, dell'Università di Urbino, commenta in questo modo gli effetti del reciproco condizionamento tra la tv e la politica, che le reazioni politiche allo spettacolo televisivo "Rockpolitik" di Adriano Celentano hanno improvvisamente reso visibile a tutti.

> "Lo spettacolo della libertà non è segno di libertà: Ma una forma di spettacolo. E' segno che il Grande Contenitore ha sopraffatto il *contenuto*. E oggi la politica – e chi fa politica – diventano "contenuti" adeguati solo se clamorosi. Oppure se si piegano ad altri eventi, ad altri generi. Il 50% di ascolti conquistato da Begnini o da Santoro equivale, più o meno, allo share conquistato dall'isola dei Famosi, quando ha messo in scena la *reality soap* di Al Bano, Loredana Lecciso e familiari tutti, un boom clamoroso, quest'Isola mediatica, al punto di riuscire nell'impresa impossibile di occupare, e vanificare, lo spazio dedicato al calcio, in una sera di campionato. Perché, immaginiamo, gran parte degli spettatori di Celentano, Begnini e la Ventura, sono gli stessi. Educati alle emozioni forti. Gustano il ritorno degli epurati televisivi e le separazioni domestiche dei famosi (o sedicenti tali). Rigorosamente in diretta.
>
> L'equivalenza di Begnini, Santoro, Al Bano e la Lecciso sottolinea la differenza dal passato recente, nel rapporto fra televisione e politica. Fra politica ed informazione. Fino a qualche anno fa, i due ambiti ci apparivano distinti uno rispetto all'altro. E, per questo, si temeva lo sconfinamento. La sopraffazione della politica sulla televisione. Poi, in pochi anni, questa istanza si è vanificata e i due modi, politica e televisione, si sono fusi. I politici hanno imparato a recitare. Gli imprenditori, i giornalisti e i presentatori televisivi sono entrati in politica, e in tv ha trionfato la commistione dei generi. Il salotto dove coabitano i comici, le *belleragazzescosciate*, i cuochi, gli psicologi, i sociologi, i chirurgi estetici, i criminologi. E i politici. L'argomento non conta. La coca e la cuoca, i calendari e le guide enogastronomiche, qualche madre che ammazza il figlio e viceversa; oppure la legge elettorale e la finanziaria. … Ecco: la differenza degli ultimi anni, … è che, da qualche anno, la tv ha sopraffatto la politica. Insieme all'informazione. Non la tv genericamente. Quella dei grandi networks nazionali. Rai e mediaset. Si tratta di una trasformazione che si rispecchia nei modelli d'azione e di rappresentazione politica. L'avvento di Berlusconi, di dieci anni fa o poco più, ha favorito l'affermarsi di una sorta di populismo mediatico, caratterizzato dall'intreccio tra personalizzazione e mediatizzazione." (la *Repubblica*, 30/10/2005).

Ilvo Diamanti denuncia un predominio del contenitore televisivo – e della sua logica mediatica – sul contenuto della trasmissione, ovvero sulla politica; il contenitore svuota i processi di formazione dei progetti politici nello spazio pubblico che dovrebbero vertere sull'informazione, competenza e partecipazione. La commistione dei generi viene comunque denunciata falsamente, poiché essa è una caratteristica decisiva della democrazia: chiunque può presentare in regime di democrazia il suo punto di vista, promuovere una profezia morale che diventa base di un progetto politico. Un programma politico può ispirarsi alla vita quotidiana, al senso di un'opera d'arte, come spesso succedeva nel passato; il senso religioso può diventare una istanza politica e morale decisiva in certe circostanze come ad esempio dimostra in Italia l'importanza che ha acquisito il movimento "Comunione e Liberazione"; la contestazione del significato simbolico che la società ha attribuito ad una malattia, ad esempio al cancro (Susan Sontag) o alla malattia mentale (Franco Basaglia, Ronald Laing), può ispirarsi ad una interpretazione antispecialistica, in questo ultimo caso "antipsichiatrica", dei malati di mente. Insomma la commistione dei generi, la farsa, la valorizzazione della quotidianità, del locale, del banale e della spettacolarizzazione delle istanze politiche è sempre appartenuta alla democrazia. Il momento nuovo è la *spoliticizzazione* della comunicazione di massa mediante la *spettacolarizzazione* della politica. Riprendendo la formula

che abbiamo proposto discutendo la differenza tra la massa e il pubblico, possiamo definire la spettacolarizzazione della politica come strategia comunicativa che mira a provocare nel pubblico l'identificazione con gli eroi (personaggi) piuttosto che la comprensione del messaggio (informazione).

Che cosa significa "spoliticizzazione"?

Nelle discussioni sul diritto dei "comici di fare politica" dovrebbe colpirci questo punto: il termine "politica" significa in questo caso semplicemente una pretesa o una rivendicazione che è implicita nel discorso o nel messaggio del comico. Mi riferisco alla pretesa del comico di rappresentare la società nel suo insieme, smascherare mediante le sue battute le condizioni reali in cui viviamo, rese opache dall'ipocrisia pubblica. Chi attribuisce ai messaggi che diffonde questa pretesa "fa politica" perché implicitamente comunica alla società anche un'aspirazione al cambiamento; chi invece inibisce nei suoi discorsi ogni pretesa a rappresentare la realtà o la società nel suo complesso si limita "a divertire".

La *spoliticizzazione* dunque è l'inibizione della pretesa a rappresentare la società intera, la totalità, l'aspirazione universale, contenuta implicitamente in ogni critica, rivendicazione, difesa dei propri diritti. Questa pretesa viene avanzata in genere da certi attori periferici nella società (cf. Žižek 2003), da quella parte della società che è particolarmente esposta alle sue contraddizioni, dal proletariato ad esempio come nel secolo scorso. La pretesa a rappresentare le aspirazioni universalmente valide è implicita, di fatto, in ogni resistenza contro situazioni vissute come umilianti da parte di chi è costretto a subirle. I media tendono però a raccontare le "contraddizioni del sistema" come un problema biografico, come un dramma individuale, inquadrarle cioè nella storia contradditoria di una vita - e questo appunto significa "spoliticizzarle". La miseria o la manipolazione diventa così una condizione di vita solamante privata, un fatto che è capitato a qualcuno per delle ragioni particolari, un caso interessante, non una condizione strutturale della società.

La conseguenza di quest'inibizione è che il messaggio, il contenuto della comunicazione, non si trasforma in energia sociale capace di produrre un mutamento: è come depotenziato, messo in un angolo dove non può far male e questo angolo si chiama "spettacolo", divertimento. Il disimpegno delle masse, ovvero la dissociazione tra l'informazione e l'energia sociale, è ciò che gli strateghi della *spoliticizzazione* cercano di produrre.

La politicizzazione significa presentare una condizione umana particolare come ragione sufficiente per cambiare tutta la società; e la formula ingenua "cambiare la società" significa semplicemente trasformare il messaggio in energia sociale. In qualsiasi modo un operaio nero discriminato definisca la sua situazione, essa non può cambiare se non cambia il quadro politico in cui questa definizione "sofferente" della situazione è integrata - e questo richiede un'energia sociale, un movimento di massa: "Mi sono sentito chiamare "negro" così spesso che non pensavo ci fosse niente di male. Credevo fosse il mio nome… Voi vi siete seduti, vi siete inchinati, vi siete piegati per 400 anni. Credo sia tempo di alzarsi in piedi" dice Malcolm X nel celebre film di Spike Lee. "Alzarsi in piedi" vuol dire "cambiare tutta la società". Ecco un gesto archetipico di politicizzazione nel senso di Žižek.

Nell'universo *spoliticizzato* dello spettacolo di massa invece ogni condizione umana particolare, la situazione di un gruppo discriminato o di una classe di individui offesi, viene presentata essenzialmente come spettacolo; la spettacolarizzazione del mondo vuol dire proiettare fuori della realtà i contenuti del messaggio, collocarli in una dimensione derealizzata del disimpegno legittimo, impedire che si trasforma in energia sociale: lo spettacolo non ci impegna né moralmente né razionalmente. Le notizie sullo stato critico della Terra ad esempio sono "notizie curiose", la cui circolazione nell'universo spettacolarizzato è del tutto compatibile con l'acceleramento di quella crescita economica che ne è la causa.

La *spoliticizzazione mediante la spettacolarizzazione* espropria del suo contenuto politico potenziale ogni condizione umana. Nessuna situazione viene più percepita come un'accusa di tutta la società, una situazione che richiede una azione politica, un mutamento della struttura della società, una ridefinizione in senso più inclusivo del quadro del conflitto.

Un modo particolarmente efficiente della *spoliticizzazione* mediante la spettacolarizzazione è la "human interest story", ovvero la trasformazione di un bisogno generato dal deficit del sistema in una "gara di solidarietà tra gli spettatori" che sono sollecitati a mandare i soldi per salvare mediante l'intervento chirurgico negli USA un bambino; il pubblico è soddisfatto, ha partecipato alla soluzione di una tragedia umana, i migliaia di ragazzi nelle stesse condizioni rimangono nell'ombra, non disturbati, sono fuori dalla scena illuminata dello spettacolo.

Luhmann mostra nelle sue analisi che non è più possibile ordinare le parti di cui consta la società postindustriale complessa in termini di centro – periferia o alto – basso o, eventualmente, universale – particolare, rappresentazione - realtà. La spettacolarizzazione accentua quest'impossibilità. Nessun gruppo può più rappresentare credibilmente nello spazio pubblico la sua condizione di disagio come offesa all'Umanità, per rimediare alla quale "bisogna cambiare tutta la società". Nessuno può più conferire credibilmente un significato universale alle istanze che egli difende nello spazio pubblico.

> "… non esistono più agora, comunità generali; neppure comunità limitate a corpi intermedi o a istituzioni autonome, a salotti o a caffè, ai lavoratori di una sola azienda, non esiste luogo in cui il dibattito sulle verità che riguardano gli interessati possano affrancarsi in modo duraturo dalla presenza dei mass media e delle varie forze organizzate per assicurarne la continuità. Ormai non esiste più il giudizio, garantito relativamente indipendente, di coloro che costituivano il mondo degli studiosi, coloro, ad esempio, che un tempo riponevano il loro orgoglio in una capacità di verifica che permetteva di avvicinarsi a quella che era chiamata la storia imparziale dei fatti, di credere almeno che meritasse essere conosciuta" (Debord, 1997).

La continua proliferazione dei centri di riferimento nell'universo spettacolarizzato svuota preventivamente di ogni peso le potenziali rivendicazioni politiche. Preventivamente definisce come terroristi coloro che politicizzano la propria condizione presentandola come ragione di un mutamento complessivo della società.

La spoliticizzazione imposta dai media toglie al *demos* la possibilità di elaborare le proprie pretese come pretese universalistiche e dunque *politiche*. Si tratta di una forma di censura cui accenna sovente Umberto Eco: censurare non mediante il divieto di dire, ma mediante la proliferazione infinita dei messaggi di ogni tipo, il cui peso specifico necessariamente cala velocemente.

Il dominio della logica semplificante dello spettacolo sulle istanze politiche dipende dallo svuotamento dello spazio pubblico come luogo in cui si formano i movimenti d'opinione ispirati a grandi questioni d'attualità.

Giuseppe De Rita analizza questa situazione in termini di "svendita della politica".

> "La prima più spettacolare delle svendite in atto è nei confronti del mondo della comunicazione. L'ansia di andar sui giornali, in televisione, di avere audience di massa non è motivata dalla necessità di comunicare le proprie idee, ma dalla coazione ad apparire per esistere. Senza l'intervista, i faccia a faccia, i porta a porta, o la citazione degli opinionisti…l'uomo politico oggi ha paura di non esistere. Quindi si presta, non sapendo di svendersi, a diventare non soggetto politico ma attore di comunicazione, fino ad accettare le parti da altri assegnate…ed assurgere quindi a maschera obbediente agli interessi, alle modalità, alla sovranità della comunicazione. Una seconda svendita si attua nei confronti del denaro e degli affari…abbiamo un crescente peso degli interessi economici; di singoli di gruppi, di boiardi paraprivati, di alleanze sottotraccia, di proprietari di media…a chi obbediranno coloro che hanno bisogno di denaro (più che di cultura politica) per apparire,

emergere, competere. Una terza svendita della politica avviene poi verso il mondo degli operatori del diritto, avvocati e giudici. Credo che siano stati in molti a provar disagio nel vedere le elezioni americane appannaggio esclusivo di grandi studi professionali, prestigiosi avvocati, giudici di contea, giudici federali, mentre i due leader non emettevano barlumi di messaggio politico" (*Corriere della Sera*, 21/11/2000).

Distorsioni dello spazio pubblico globale: *(ii) notiziabilità*

Con il termine "notiziabilità" (cf. Wolf 1985, 190-197) indichiamo un insieme di criteri di rilevanza che "definiscono la *newsworthiness* di ogni evento, cioè il suo valore nel "far notizia", ovvero l'idoneità dell'evento ad essere trasformato in notizia che colpisce il pubblico. In altri termini: la notiziabilità è la prospettiva dei giornalisti, essa indica i criteri secondo cui i giornalisti decidono su ciò che è abbastanza rilevante da essere incluso in un contenitore mediatico come avvenimento degno di essere comunicato ai destinatari con il valore di "notizia".

"Se un avvenimento non acquisisce lo statuto pubblico di notizia, rimane semplicemente un evento che si perde tra la "materia prima" che l'apparato informativo non riesce a trasformare e che quindi non andrà a far parte delle conoscenze sul mondo acquisite dal pubblico attraverso la comunicazione di massa. Si può anche dire che la notiziabilità corrisponde all'insieme di criteri, operazioni, strumenti con cui gli apparati di informazione affrontano il compito di scegliere quotidianamente, da un numero imprevedibile e indefinito di accadimenti, una quantità finita e tendenzialmente stabile di notizie. La notiziabilità, cioè, è strettamente legata ai processi di routinizzazione e di standardizzazione delle pratiche produttive: essa equivale a introdurre pratiche produttive stabili su una "materia prima" (gli accadimenti del mondo) per sua natura estremamente variabile e impredicibile. … La definizione di notiziabilità si lega al concetto di *prospettiva della notizia (newperspective*): essa è la risposta che l'apparato informativo dà all'interrogativo dominante l'attività dei giornalisti, cioè: quali accadimenti quotidiani sono importanti? Le notizie sono ciò che i giornalisti definiscono come tali… Da tale prospettiva, "fa notizia" ciò che - pertinentizzato dalla cultura professionale dei giornalisti - è suscettibile di essere "lavorato" dall'apparato senza troppe alterazioni e sovvertimenti del normale ciclo produttivo" (Wolf M., 1985, 191).

Nello spazio pubblico oggi opera una preferenza strutturale per ciò che è "notiziabile" su ciò che è informazione o conoscenza. Il valore della conoscenza o dell'informazione cresce nel tempo, mentre il valore della notizia col crescere del tempo diminuisce. Vi è una tensione tra i criteri secondo cui cerchiamo informazioni e conoscenze e criteri secondo cui cerchiamo notizie. La strategia di chi è alla ricerca della notizia consiste nel garantirsi che "siamo noi a darla per primi", perché da questo dipende il suo valore di notizia; la strategia di chi è invece ala ricerca delle informazioni e delle conoscenze consiste nel garantirsi che questa duri nel tempo, perché dal fatto che resiste al tempo dipende il suo valore di conoscenza.

La conseguenza più importante dell'importanza che ha nello spazio pubblico moderno la notiziabilità, è la sovrapproduzione di notizie ed il deficit di informazione. Questa preferenza è strettamente legata al ritmo "quotidiano" con cui vengono diffusi i messaggi dei media – il *giornale*, il tele*giornale*, il *quotidiano* – ogni giorno deve essere diverso da quello precedente, ogni giorno bisogna offrire una "novità-notizia". La differenza tra la notizia e l'informazione (lasciamo per ora da parte le importanti differenze tra l'informazione e la conoscenza) è la seguente: il valore dell'informazione vera aumenta col passare del tempo, viceversa il valore della notizia col passare del tempo perde il suo valore di "novità". Ora le notizie e le informazioni sono sempre più intrecciate, distinguere le une dalle altre è sempre più complicato. Vi sono naturalmente delle notizie che contengono importanti informazioni, ma la forma di notizia data ad un messaggio, non è solo un involucro neutrale che porta l'informazione. La notizia ci impone l'informazione che contiene, attira l'attenzione, conferisce l'urgenza.

Da qui la contraddizione più grave dello spazio moderno: nella società industriale avanzata, l'informazione entra nello spazio pubblico solo a condizione di essere inquadrabile e smerciabile come notizia prodotta dai media per rispondere al bisogno quotidiano di "aggiornamento" ; e questo è una forma grave di censura, seppur di tipo nuovo.

Ogni attore cerca di acquisire informazioni sulle situazioni in cui agisce, condensandole in vari schemi o "definizioni della situazione" in competizione l'una con l'altra. E' il confronto con la sua esperienza che gli fa scegliere, tra le diverse definizioni della situazione in competizione, quella più vantaggiosa. Ora, la norma di notiziabilità impone che deve essere comunicato solo ciò che può diventare notizia, tutto – anche i messaggi degli scienziati – devono avere la forma di notizia per poter circolare. La conseguenza di questa prevalenza delle notizie sulle informazioni è una grave distorsione dello spazio pubblico nella sua funzione di critica nei confronti dei messaggi che pretendono di essere assunti come "informazioni importanti". Importanti in quale contesto? In quello della domanda di notizie fresche, cui il mercato mediatico deve rispondere "giorno per giorno".

In ogni caso perché la gente chieda "notizie" su un fatto bisogna che questi siano inquadrati in una storia "di tutti" (human interest story) che crea aspettative, tensione, incertezza, domande di aggiornamento. Un grande esempio dell'inesorabile logica distorcente della notiziabilità è il film di Billy Wilder (1951) diffuso prima sotto il titolo "Big Carnival" e più tardi sotto quello di "The Ace in the Hole" di cui parleremo in dettaglio più tardi. Qui mi limito a dire che il film si concentra sul ruolo dei media, sulla spietata ricerca della notizia vendibile come aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma intenzionalmente in una grande storia a puntate, davanti alla montagna si accalca una folla crescente, tutti fanno affari, comincia il *Big Carnival*, i servizi del giornalista aumentano di prezzo. Per far durare questa storia il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. Ecco la morale del film: la ricerca della notiziabilità, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato.

Una storia che ha cambiato la TV italiana fu il racconto in diretta dei tentativi di salvare "il piccolo Alfredino" caduto in un pozzo artesiano nel 1981 e conclusasi tragicamente. Ecco una riflessione del giornalista Aldo Grasso (CdS, 1/4/2007 sulla vicenda, in occasione della pubblicazione del libro di Massimo Gamba, *Vermicino. L'Italia nel pozzo,* dedicato a questa tragedia.

> "La drammatica vicenda di Alfredìno inizia a consumarsi in tv la notte dell'11 giugno quando una tv locale lancia un appello per cercare una gru «per tirare fuori un bambino caduto nel pozzo». Il giorno dopo la vicenda viene seguita in una sgomenta diretta di diciotto ore (interrotta solo dai TG) sul primo e sul secondo canale della Raì, a reti unificate. L'agghiacciante racconto televisivo segue l'evolversi della tragedia, descrive l'intervento dei vigili del fuoco, speleologi, volontari, mostra la disperazione della madre, raffigura l'arrivo delle autorità e del presidente della repubblica, Sandro Pertini. (che rimarrà sul posto per moltissime ore) fino a registrare il fallimento di ogni tentativo e lo spegnersi della voce e del respiro del bambino, dopo 60 *ore* di buio infernale. I tecnici scavano un pozzo parallelo, per poter strappare Alfredino alla sua orribile prigione. Accorrono acrobati, nani, contorsionisti e provano a calarsi in quell'imbuto. C'è molta impreparazione, c'è caos. Più le trivelle scendono da una parte, più *il* bimbo scivola dall'altra. Perché nessuno riesce a staccare la spina? Perché quella lunga, interminabile, straziante diretta?"

Il punto importante è questo: la notiziabilità non è mai una caratteristica dei fatti ma della loro versione. La tragedia del piccolo Alfredino crea una grande domanda di "aggiornamenti", di notizie fresche, diventa una storia condivisa, una narrazione che interessa tutti.

Un esempio diverso dell'uso strategico della notiziabilità è "lo strano caso del soldato Lynch". Per dare il valore di notizia agli eventi che altrimenti avrebbero un impatto diverso, gli

strateghi della comunicazione costruiscono delle leggende che creano una forte domanda di notizie sui loro protagonisti. Jessica Lynch è un soldato americano. E' stata ferita in Irak, il suo convoglio infatti ha sbagliato strada, è caduto in un'imboscata, è stato colpito da una granata, la *jeep* con Jessica a bordo ha urtato il camion davanti, lei si è slogata una spalla e si è ferita all'anca. In questo stato ha cercato di contribuire alla difesa dei suoi compagni, ma il suo fucile si è inceppato. Più tardi un'ambulanza l'ha portata nel vicino ospedale (cf. il racconto su *il Venerdí di repubblica*, 26/9/03).

Sotto la supervisione dei "spin doctors", degli esperti mediatici, la macchina imperiale della propaganda USA si è mossa per trasformare questa storia semplice di una ragazza-soldato in un mito di eroismo, in una narrazione epica sul soldato americano che rischia la vita per la salvezza del popolo iracheno, liberato infine da altri eroi americani dalle mani dai nemici. Ma la fabbrica della menzogna dell'impero si è scontrato con una ragazza americana semplice, a cui non piacciano le storie inventate, simile, in questo, ai milioni di ragazze che conosciamo dai telefilm sui *colleges* americani: in un'intervista (*Primetime-Abcnews.com*) dichiarò pressappoco questo:

> "Non sono un'eroina, solamente un soldato che si è trovato sul posto sbagliato nel momento sbagliato con il fucile inceppato. Non voglio vantarmi di qualcosa che non ho fatto. Non ho sparato manco un colpo. Mi sono inginocchiata e ho pregato. Questa è l'ultima cosa che mi ricordo… Fa male quando si inventano storie artificiali… E' un abuso, hanno fatto di me un simbolo."

Ecco uno spunto preso dall'intervista alla soldatessa Lynch:

> *La infastidisce la descrizione militare del suo salvataggio?*
> «Sì. Mi hanno usata per fare di me un simbolo. Non è giusto. Non so perché abbiano detto le cose che hanno detto. Tutto quello che posso dire è che sono grata ai soldati che mi hanno salvata. Hanno rischiato la vita per me. Sono stati eroici: non sapevano chi c'era dietro la porta.
> *Perché ha scritto la sua storia? Per i soldi?*
> «No, non per i soldi, ma per far conoscere a tutti la mia versione dei fatti.

L'espressione "la mia versione dei fatti" è fondamentale. La notiziabilità infatti è sempre un valore aggiunto a certi fatti che dipende dai contesti in cui gli strateghi della comunicazione li inquadrano. La soldatessa Lynch si rivolta contro i padroni delle versioni dei fatti, contro i costruttori dei contesti che determinano il valore di notizia di certe informazioni, svuotando di rilevanza le altre.

Arundhati Roy, il 16 agosto 2004, nella sua prolusione al meeting annuale dell'*American Sociological Association*, mette in luce le conseguenze che ha il dominio della notiziabilità nei media sulla partecipazione democratica ai processi decisionali, in particolare sui movimenti politici di resistenza e di opposizione alle esternalità negative del modello di crescita economica che si persegue nell'éra dell'impero globale americano.

> "Mass media e movimenti di massa s'incontrano in modi complicati. I governi hanno imparato che la stampa - alimentata dalle crisi - non può restare troppo a lungo nello stesso posto. Come le aziende hanno bisogno di denaro fresco, i mass media hanno bisogno di crisi fresche. Interi paesi diventano notizie vecchie. Smettono di esistere e l'oscurità cala più fitta di prima.
>
> Mentre i governi imparano l'arte di attendere che si spengano i riflettori su una crisi, i movimenti di resistenza sono sempre più spesso intrappolati in un vortice, e cercano il modo di presentare le crisi in formati facilmente consumabili, apprezzati dagli spettatori.
>
> Di conseguenza ci si aspetta che ogni movimento di popoli degno di questo nome, ogni "campagna"lanci una mongolfiera che ne pubblicizzi il marchio e lo scopo. Le dighe non meritano l'attenzione della stampa finché la devastazione che producono non fa buona televisione (e allora è troppo tardi).
>
> Un tempo protestare contro una diga aspettando per giorni e giorni che l'acqua salisse e guardando naufragare la propria casa e i propri averi era una strategia efficace. Oggi non lo è più. I mass media si sono annoiati a morte. Perciò le centinaia di migliaia di persone che

vengono sfollate a causa delle dighe dovrebbero architettare nuovi stratagemmi se vogliono attirare l'attenzione - o rinunciare a combattere.

Le manifestazioni colorate e le marce del fine settimana sono importanti, ma da sole non bastano a fermare le guerre. Le guerre si fermeranno solo quando i soldati rifiuteranno di combattere, quando i lavoratori rifiuteranno di caricare le armi sulle navi e sugli aerei, quando la gente boicotterà gli avamposti economici dell'Impero dislocati in tutto il globo.

Dovremo liberarci dalla tirannia dei reportage sulle crisi e dalla loro paura della monotonia." (Arundhati Roy, *Internazionale*, 29 ottobre 2004).

La frase "interi paesi diventano notizie vecchie" riassume l'intera questione: non solo interi paesi ma intere catastrofi come la BSE, le conseguenze dell'inquinamento nelle città come Milano, la catastrofe delle navi petroliere che hanno inquinato irrimediabilmente le rive della Galizia nel 2003, le migliaia di civili iracheni morti nella guerra neocoloniale di Bush, sono ormai avvenimenti che non fanno più notizia, sono senza "peso mediatico", non più "notiziabili" e vendibili nello spazio pubblico come notizie.

Seppur non più "notizie fresche", questi avvenimenti continuano comunque ad avere un impatto enorme sulla vita di miliardi di persone.

Un'antica regola retorica sostiene che la rappresentazione dei dettagli è sempre più efficace della rappresentazione del tutto. «Le scene di avvilimento» - leggiamo in un antico manuale di retorica - «sono comprese nel termine distruzione (*eversio*), tuttavia ha minore efficacia rappresentarne il tutto che i singoli momenti» (*Quintiliano, VIII, 3)*. Il privilegio che la retorica classica conferisce ai singoli momenti rispetto al tutto, è oggi una strategia comunicativa principale di tutti i *media* che massimizzano la rappresentazione eloquente dei singoli momenti, *omnia*, mentre tralasciano come "troppo astratto" il tutto, *totum,* il contesto astratto cui questi fatti appartengono*;* al concetto di tutto, di unità, possiamo accedere solo attraverso un'interpretazione discorsiva dei presupposti impliciti nelle percezioni e nelle immagini, ovvero attraverso quei discorsi noiosi che sono lo spauracchio dei giornalisti televisivi in competizione per massimizzare l'*audience* delle loro trasmissioni.

La notiziabilità come strategia di riferimento per vendere i giornali significa anzitutto che l'attenzione per i "momenti singoli" predomina drasticamente sull'attenzione per il contesto cui questi momenti appartengono, per l'intreccio astratto che questi momenti formano. Con la formula a "tirannia dell'evidenza" indico l'egemonia che, nelle società post-moderne, hanno acquistato i vocabolari che privilegiano i "singoli momenti spettacolari tutti da vedere, non perdetevi il telegiornale delle venti!" sui vocabolari che elaborano il "tutto", il contesto, di questi fatti – il *totum* di questi *omnia*. Senza un'immagine elaborata del *totum* è impossibile una riflessione sui limiti di una data versione dei fatti, sulle strategie dei suoi produttori e sulle condizioni dei suoi destinatari, sul potere politico che sempre implicitamente sostiene una data versione dei fatti.

Distorsioni dello spazio pubblico globale*: (iii) neorealtà*

In terzo luogo, nello spazio pubblico globale vi è una massiccia sovrapproduzione dei segni, delle immagini, dei riferimenti e un deficit grave della realtà (cf. Perniola 1983). Questa è una conseguenza dell'abbondanza comunicativa che consiste – similmente all'abbondanza dei cibi – in una dissociazione tra il bisogno reale, l'occasione vera di "dire qualcosa", e i discorsi in circolazione; questi circolano non come espressione di un bisogno di qualcuno di dire qualcosa o di sentire qualcosa, ma in risposta al bisogno dei media di "essere continuamente in funzione".

Chiamiamo questa enorme sovrapproduzione dei discorsi "neorealtà". La produzione della neorealtà è imposta dalla necessità di riempire di messaggi le reti di comunicazione, costruite con grandi investimenti - il loro silenzio sarebbe troppo caro. "Parla, Christow, sei in TV, in diretta mondiale, non puoi star zitto" dice il creatore del *The Truman S*how nel film di Weir.

L'abbondanza, la sovrapproduzione, implica i problemi dello smaltimento dei rifiuti, del riciclaggio degli scarti tossici, in questo campo come in qualsiasi altro. Come ogni sovrapproduzione, anche l'abbondanza comunicativa implica problemi di inquinamento, di smaltimento sicuro del "non più in uso". Viviamo infatti ai margini delle enormi discariche delle informazioni scartate, dei vocabolari in disuso, delle conoscenze riciclate, dei rifiuti informatici. Così come il neomondo prodotto dalla tecnologia minaccia il mondo della vita, la neorealtà prodotta dalla comunicazione minaccia la realtà cui dobbiamo riferirci per poter vivere.

Fausto Colombo definisce la neorealtà come un ribaltamento del primato del "qualcosa da dire" sull'*atto del dire*. In altri termini: un insieme di segni o di suoni diventa un messaggio, quando vi è da parte del ricevente una domanda reale di informazione, di un aumento del sapere per poter risolvere una situazione o dare la risposta ad una questione che giudica importante. In condizioni di abbondanza comunicativa – come in condizioni di quella di produzione di merci - bisogna creare la domanda attraverso strategie di marketing, pubblicità, di sostegno pubblico alla crescita della domanda. Sul piano della comunicazione, i messaggi per i quali non vi è alcuna domanda vengono fatti girare in un universo artificiale di giochi, di spettacolo, di divertimento, di distrazione di massa. Quando la comunicazione non risponde alla domanda del pubblico ma solamente a quella degli investitori nei media che debbono riempire le reti di comunicazione in cui hanno investito, nasce la *neorealtà*.

> "In una società della comunicazione che vede il primato della trasmissione sui contenuti da trasmettere, la realtà non basta. Le capacità di comunicare travalicano la possibilità del mondo di produrre eventi di rilevanza tali da poter essere utilmente comunicati…dovremmo giungere ad affermare che i mass media, con la loro esigenza di trasmettere, generano una nuova realtà la cui essenza è data dalla pura comunicabilità" (Colombo, 1988, 328-339).

In un senso particolare potremmo dire che l'abbondanza comunicativa, la sovrapproduzione di messaggi, genera una dissipazione dei contenuti dal momento in cui supera una data soglia, che si potrebbe forse stabilire attraverso ricerche empiriche: un messaggio può comunque avere un senso solo nella misura in cui vi è una domanda d'uso per esso e dunque anche un valore d'uso. La separazione del valore d'uso dalla trasmissione di messaggi caratteristica della società postmoderna, può essere definita come "sovraculturalizzazione", ovvero processo che produce un deficit di realtà e una sovrabbondanza di immagini, un deficit di significati e una sovrapproduzione di segni.

"Il senso di un'asserzione è l'uso che ne possiamo fare" dice Wittgenstein. Ora ciò che chiamiamo "realtà" è l'intreccio degli usi che le parole, le immagini e le asserzioni hanno nel nostro mondo e nella forma di vita che vi corrisponde. Altrimenti detto: la realtà si basa sull'esperienza e questa parola indica la storia degli effetti che certi modi di usare il linguaggio hanno avuto nel nostro mondo. "L'esperienza significa dover riconoscere che l'essere si afferma contro i nostri interessi" ha scritto Gadamer. Infatti, la realtà è ciò che ci dice "no" costringendoci a correggere il nostro agire nel mondo; ciascuna di tali correzioni è il risultato dell'esperienza che determina la differenza tra la realtà e la finzione. La neorealtà si dissocia dall'esperienza, non dice né "sì" né "no", si situa in una dimensione irreale, onirica, di gioco; si sostituisce all'esperienza come il "second life" alla vita reale. Il confine tra la realtà e la finzione è sempre fragile ma qui si perde del tutto.

La crescente centralità di Internet nella gestione della comunicazione nelle società postmoderne ha fatto crescere vertiginosamente la domanda della neorealtà, ovvero della realtà "fatta di pura comunicabilità".

Stefano Bartezzaghi ha colto, nella sua riflessione sull'importanza della posta elettronica nella società contemporanea, precisamente quest'aspetto della comunicazione postmoderna:

"Dagli anni Novanta c'è stata una grande enfasi attorno a Internet, che è senz' altro una cosa bella e grande… Un cospicuo apparato formale…ma anche un immane labirinto fatto di scatole vuote, dette sintomaticamente «siti», che ingenerano l' ansia di essere riempite. E' per questo *horror vacui* che la frase simbolo di Internet è «trovare i contenuti». Il sito è sul piano di Internet ciò che l' «evento»è sul piano del mondo reale: un'organizzazione del vuoto che reclama qualcosa che voglia rimbombarci dentro. E così Internet si pone perlopiù come un esperimento di vetrinismo planetario." (*La Repubblica 1/11/2004*)

Se per *vetrinismo* intendiamo l'opera delle persone specializzate nell'addobbare le vetrine dei negozi, in modo da valorizzare le merci e suscitare la nostra attenzione, Internet non è che un apparato comunicativo onnipresente che è senza sosta alla ricerca dei contenuti da valorizzare. Solo ora cominciamo a riconoscere, in tutta la sua portata, l'impatto derealizzante che è destinata ad avere sulla civiltà occidentale una simile "precessione della trasmissione sui contenuti da trasmettere".

6. Verso una realtà totalmente inscenata: da *Citizen Cane* a *The Truman Show:*

Possiamo abbozzare una breve e importante storia dello spazio pubblico attraverso alcuni film, anzitutto americani, che sono riusciti a sollevare questioni di grande rilevanza circa la funzione dei media nella società democratica di massa.

Il primo grande film sul lato oscuro ed ambiguo del potere mediatico è *Citizen Kane,* di Orson Welles, USA 1941 (in italiano *Quarto potere*). La storia verte su un gruppo di giornalisti che indagano sulle origini di un morente magnate della stampa Charles Foster Kane costruito liberamente sul modello di William Randolph Hearst. Il suo tema è l'uso della stampa per imporre giudizi distorti, per creare gli eventi e dettare chi ne sarà protagonista. Quest'uso del potere mediatico è comunque destinato a fallire, porta alla solitudine e alla derealizzazione della vita. La concezione del potere dei media, implicita in questo film, è semplice: i media sono strumenti d'imposizione e di manipolazione delle interpretazioni distorte ed arbitrarie della situazione.

Il film di Richard Brooks, USA, del 1952, intitolato in inglese *Deadline* (L'ultima minaccia in italiano), con Humphrey Bogart come protagonista, esalta invece il ruolo democratico della stampa, il giornalista è il custode della trasparenza dello spazio pubblico e degli effetti liberatori che la diffusione delle informazioni ha in una società democratica. Indimenticabile il finale del film: il direttore di un giornale in chiusura, che è riuscito a mandare in stampa le informazioni e i documenti sul sistema di corruzione instaurato da un potente magnate nella città dove il giornale si pubblica, risponde alla ultima minaccia del magnate avvicinando il ricevitore del telefono alla rotativa tipografica dicendo "ascolta, bellezza, questa è la stampa, tu non ci puoi più fare niente".

Appena un anno prima era invece uscito un film che mette radicalmente in dubbio questa funzione del giornalismo, anzi svela gli effetti distorcenti della ricerca delle "notizie da dare al grande pubblico". Mi riferisco al film di Billy Wilder *L'ace in the Hole, Big Carnival,* USA (*L'asso nella manica* in italiano), del 1951, con Kirk Douglas come protagonista. Il film che ha circolato prima sotto il titolo "Big Carnival" - più eloquente ma ingombrante nel clima mccarthista dell'epoca - e solamente più tardi sotto quello di "The Ace in the Hole", prende ispirazione da un fatto vero, avvenuto nel 1935. Lo speleogo Floyd Collins rimane imprigionato per diciassette giorni in una grotta dove infine muore ("Cavern Grips Collins Body: Found Dead After 17 Days in Rock Cervice; Cave Is Collins Sepulcher" – sono i titoli del *Chicago Tribune*). La sua storia è stata trasformata dai giornali in una enorme "storia umana" propinata dai quotidiani per diciassette giorni di fila e seguita da milioni di persone; le storie di questo tipo vengono chiamate "human interest story". La ballata *The Death of Floyd Collins* scritta e cantata dall'allora più celebre *popsinger* Vernon Dalhart, ha venduto allora più di tre milioni di copie.

Il film di Billy Wilder si concentra sul ruolo dei media nel creare "carnevali di massa", le storie di commozione generale, sulla loro spietata ricerca dell'aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma intenzionalmente in una grande storia a puntate, davanti alla montagna si accalca una

folla crescente, tutti fanno affari, comincia il *Big Carnival*, i servizi del giornalista aumentano di prezzo. Per far durare questa storia il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. Ecco la morale del film: la ricerca della notiziabilità, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato.

Il film *Network*, USA, 1976, di Sydney Lumet (*Quinto potere* in italiano), segna un cambiamento radicale del nostro approccio al potere dei media. Il tema dominante è la tirannia dell'audience che si risolve in una totale derealizzazione della comunicazione, in una totale svalutazione del senso dei messaggi, del loro ruolo nella società. Il finale è eloquente: per aumentare l'*audience*, il *Network* affida ad un gruppo rivoluzionario il compito di uccidere in diretta un uomo la cui trasmissione è ormai poco seguita! Visto che il gruppo rivoluzionario che deve eseguire l'attentato è il più noto nel paese, rivendica per sé il diritto di agire in *prime time*. La questione di (s)fondo che Lumet pone è essenziale: la subordinazione dello spazio pubblico alla dittatura dell'*audience* implica di fatto una separazione della comunicazione dalle istanze critiche, da ogni alternativa allo status quo, rendendo così impossibile la democrazia deliberativa, ovvero il cambiamento delle preferenze e delle opinioni in virtù della comunicazione basata su argomentazioni ed ricontestualizzazioni delle informazioni ricevute.

"Ciò che resiste può sopravvivere solo inserendosi" hanno scritto Adorno e Horkheimer (cf. Galeazzi, 1978, 269) per indicare il paradosso che ogni idea o messaggio "che colpisce" contribuendo alla crescita dell'audience, riproduce lo status quo, perché lo status quo è appunto la dittatura dell'audience sulla comunicazione nello spazio pubblico.

Voglio ricordare in questo contesto un film italiano del 1995 che pone con eccezionale profondità la questione del potere dell'immaginario collettivo nella società industriale. Mi riferisco a *L'uomo delle stelle* di Giuseppe Tornatore. Il film racconta la storia di un piccolo imbroglione che gira le città siciliane offrendo alla gente la possibilità di fare un provino per tentare la carriera di attori cinematografici. Davanti all'occhio mitico simbolizzato dalla parola magica "Hollywood" la gente assume un atteggiamento liberatorio – si confessa, si sente attratta da vite possibili raccontate dal cinema. "Cari Rossellini, Visconti, caro De Sica, io faccio il carabiniere solo perché mio padre era carabiniere, ma vi giuro che questa vita non è fatta per me. Io vorrei puntare in alto. Ma qui a che punto?" dice nel suo provino il brigadiere Mastropalo. Persino un reduce della guerra di Spagna che non parla da molti anni viene di notte a parlare alla camera, a confessarsi; persino i mafiosi fermano questo venditore di illusioni tra le montagne e tentano un provino; una madre siciliana è disposta a pagare con servizi sessuali il provino per la propria figlia. Quando però i carabinieri scoprono che si tratta di un imbroglio il colpevole viene punito dalla mafia, rimane mutilato e perde la sua donna. La severità della punizione è una vendetta per le confessioni che tutti hanno fatto davanti all'istanza "cinema" che, come nell'immaginario collettivo, definisce il mondo vero, la realtà della realtà, le vite vere che contrastano con la miseria delle vite vissute, con la provincia "lontana da Hollywood".

Si tratta di una potente metafora dell'industria culturale, della sua logica e del suo dominio nello spazio pubblico moderno.

La storia del cinema riflette fedelmente le grandi interpretazioni del potere mediatico in Occidente, ispirate dalla paura della concentrazione del potere mediatico nelle mani di pochi, dalla esaltazione del ruolo di "custodi della trasparenza e della democrazia" attribuito ai giornalisti, alla logica spietata della "newsmaking industry", dalla ricerca insensata della notizia che fa vendere il giornale al numero più grande di lettori, dalla tirannia autoreferenziale dell'audience fino alla dittatura dell'industria culturale che produce - ricorrendo ai metodi industriali come standardizzazione, semplificazione, specializzazione - i sogni propinati alle masse come "modelli di vita degna di essere vissuta" o come "fini-modello da realizzare nella propria vita".

In termini più analitici possiamo dire che i film Citizen Kane e Dealine sono impostati sulla teoria che chiamiamo "hypodermic needle model", ovvero il medium inietta i messaggi nella società che hanno un effetto immediato e potente sulle masse. Le masse sono impotenti di fronte ai

media, al loro potere di imporre le idee e modificare gli atteggiamenti. E' a questa visione dei media che si ispira l'odio di Hitler verso la libertà di stampa che egli vede alla stregua di una malattia infettiva contro la quale il popolo va difeso attraverso un controllo ferreo dei media. Questa concezione semplificata fu smentita dalle ricerche di Lazarsfeld. Egli dimostra che il flusso dei messaggi è sempre mediato da quelli che chiama "opinion leaders" nella società, che filtrano e orientano l'accettazione e l'uso che facciamo di questi messaggi. Questa teoria viene chiamata "two-step-flow model" in quanto tra le masse e i media sta una rete di opinion leaders che ci protegge contro i flussi delle notizie, esercitando la loro autorità di controllo sui contenuti della comunicazione. Più tardi i ricercatori giungono al "multi-step model" che riconosce nel processo di comunicazione tra il pubblico di massa e i media nelle società industriali l'influenza di molti filtri ed istanze di mediazione. Il punto fondamentale oggi è la trascendenza del luogo e del tempo, ovvero il fatto che la nostra interpretazione dei messaggi dipende solamente in minima misura dal nostro rapporto con un luogo e un tempo.

Nel 1998 il regista Peter Weir (già noto per il film *L'Attimo fuggente*) presenta un film inquietante intitolato "The Truman Show". La sua trama è questa: un network adotta un bambino, trasforma un'isola chiamata *Seahaven* in un palcoscenico dove tutta la vita è controllata ed eseguita dalle comparse sotto contratto e senza interruzione trasmette in diretta tutta la vita di un ignaro bambino prima e di un adulto contento dopo - Truman appunto. Il suo isolamento dalla realtà, ecco il momento centrale del film, vacilla quando le parole di un'attrice, che cerca di dirgli la verità in contrasto con il ruolo assegnatole dal regista, l'insospettiscono: comincia ad osservare meglio la cittadina, si rende conto di essere prigioniero, di poter andare solo in direzioni prestabilite, che la gente non parla con lui ma con il pubblico. La moglie ad esempio nel bel mezzo di una discussione "personale ed intima" si mette a far pubblicità ad una marca di caffé e, messa alle strette, invoca l'aiuto del regista; Truman comincia a capire e cerca di oltrepassare i limiti del suo mondo, ma diventa immediatamente oggetto di violenza dei custodi del suo mondo – i confini dello show sono strettamente sorvegliati e le comparse, finora gentili, diventano improvvisamente violente. Il regista è un visionario che sostiene che il mondo da lui creato è normale, mentre gli altri, gli spettatori vivono in un mondo degenerato. "Accettiamo la realtà come si presenta", sostiene. Lo spettacolo è ai suoi occhi una forma di presentazione della realtà, affatto inferiore a tutte le altre forme di presentazione della realtà. L'unica differenza è l'esistenza di un enorme "fuori", fatto di spettatori che possono eventualmente irrompere nello show dal di fuori – dalla realtà - ma è facile trasformali velocemente in una parte dello spettacolo. La ragazza che gli dice la verità viene ad esempio trascinata fuori dalla scena da un finto padre che la dichiara "fuggita da un istituto". La fragilità della differenza tra il "fuori" e il "dentro", cui è legata la nostra esperienza della realtà, diventa così il tema più importante del film.

Vediamo Truman fuggire su una barca, con in mano la foto della ragazza che ha cercato di avvertirlo, ma il regista ordina la tempesta per fermarlo, rischia di morire ma arriva infine con la barca a sbattere contro la parete della sua isola, del palcoscenico - contro le quinte. Trova il regista che gli dice "Io sono Creatore (di uno show televisivo)" e lo assicura che "fuori del mondo creato appositamente per lui" non trova più realtà di quanta non ha trovata "dentro quel mondo". Il pubblico incollato allo schermo che segue la vita di Truman è un "fuori"? In quale senso lo è? La gestione del confine tra lo spettacolo e la realtà è determinata dai bisogni dello spettacolo, subordinata agli interessi dei produttori e determinata degli sponsor. Esiste ancora un "fuori dalla scena" o un "fuori dal testo" nella società dello spettacolo?

"Non c'era niente di vero", dice Truman. "Tu eri vero, ecco perché era così bello guardarti", risponde il regista. L'ignoranza di essere guardato, osservato, seguito è allora la precondizione della realtà: la realtà è solo laddove non sappiamo di essere guardati dagli spettatori e di non agire dunque per "dar spettacolo". Truman tace, ma tacere è troppo costoso in uno show televisivo planetario "di qualcosa, Christow, parla, sei in televisione in diretta mondiale", l'esorta il regista. Con la cadenza dell'attore Truman ripete la formula che usava nello show "caso mai non vi rivedessi buon giorno, buona sera e buona notte" e fa un inchino da attore. Ha vinto? E' riuscito ad

oltrepassare l'incerto confine tra il "fuori" e il "dentro" dello spettacolo? Assumendo l'identità dell'attore Truman ha fatto finire lo show, perché niente ormai è vero, forse nemmeno lui. E il pubblico che osserva andando in visibilio, non sa se tifa per Truman fuori dallo spettacolo o per "Truman dentro lo spettacolo".

Il messaggio più importante del film è senz'altro la minacciosa possibilità di trasformare ogni rivolta contro lo spettacolo in uno spettacolo, ogni "fuori della scena" in un "dentro la scena". I cimeli delle rivolte degli anni Sessanta venduti sui mercati di tutto il mondo, illustrano la capacità del capitalismo di trasformare la rivolta contro il sistema in business dentro il sistema; la rivolta diventa spettacolo su cui si guadagna. Le magliette con il volto di Che Guevara vengono prodotte in Bangladesh da bambini poveri, ma si vendono come simbolo di protesta contro il mondo in cui i bambini poveri producono le magliette.

Immaginiamo che Truman tenti una denuncia contro il network che l'ha adottato e che il processo contro il network venga trasmesso a puntate dallo stesso network. La rivolta contro lo spettacolo diventa, essa stessa, uno spettacolo, e tutto ciò che ha forma di spettacolo ci rende schiavi. Vi sono ancora le vie per le quali si può evadere dai reality-show in cui si trasformano le società postindustriali?

L'interrogativo che queste considerazioni sollevano riguardano la differenza tra il quadro della situazione fabbricato e quello vero. Fin dove arriva il potere delle minoranze di potenti di fabbricare i mondi falsi e di tenerci dentro questi mondi? Vi sono ancoro segni che ci assicurano che ciò che viviamo è la realtà non uno spettacolo? E se ci sono, siamo ancora capaci di riconoscerli? Vi sono ancora quadri della situazione veri, non fabbricati da un gruppo di comparse sotto contratto e comandati da un regista?

La scena più straziante del film è senz'altro il dialogo tra Truman e il suo miglior amico che però non è che un attore. Le sue risposte rassicuranti e commoventi alle domande angosciate di Truman, sono semplicemente repliche suggerite dal regista tramite un auricolare. "Abbiamo passato vent'anni insieme", dice, "eravamo i migliori amici a scuola, copiavano i compiti – se tutti sono coinvolti lo dovrei essere anch'io". Un quadro fabbricato deve avere una storia breve, le relazioni reciproche non possono essere spontanee ma costruite. "Rassicurati" - dice l'amico – "noi siamo compagni da tanti anni e abbiamo vissuto insieme tante storie, come potrei essere un attore"? Ma queste sono le frasi che gli suggerisce di dire il regista tramite l'auricolare! Esiste ancora qualche segno che distingue sicuramente la nostra vita reale da una *reality show*? E se esiste, sapremo riconoscerlo?

Il *reality show* è la forma più insidiosa della neorealtà: il confine tra la realtà e la rappresentazione della realtà, tra il quadro fabbricato della situazione e il suo quadro vero, diventa indecifrabile.

Ecco un brano preso dal *Corriere economia* (13/10/2003):

> "…in un momento di contrazione del fatturato… la parola d'ordine è programmi che costino sempre meno con target mirati alla fascia più appetita dagli inserzionisti, ovvero i giovani (fino ai 54 anni). In sostanza, un imperativo che significa spostare il peso dalla fiction ai *reality show*, quelle trasmissioni che usano la gente vera, almeno in teoria, e che hanno come più noto esempio il Grande Fratello, prodotto da Endemol e ormai prossimo in Italia alla sua quarta edizione. Il costo di produzione di 50 minuti di una serie lunga come Incantesimo è sui 350 mila euro…per contro, due ore e passa di Grande fratello costano 250 mila euro e generano tutta una serie di ricavi derivati importanti. E' chiaro che i *reality show* stanno avendo successo così come i format su cui punta soprattutto Mediaset…format (ovvero modello brevettato e riproducibile con eventuali varianti nazionali)."

Il modo in cui viene giustificato il *reality show* è istruttivo: i bisogni dei produttori impongono la preferenza per gli spettacoli fatti con "gente vera". Una eventuale rivolta contro questo uso dei *reality show* dimostrerebbe fino a che punto i quadri di riferimento delle situazioni in cui siamo coinvolti sono sorvegliati da custodi violenti. Lo spazio pubblico democratico rende

ancora possibile una rivolta efficace contro il potere dello spettacolo di trasformare tutto in uno spettacolo redditizio? Produttivo solamente di "ricavi derivati importanti"?

Un paese ridotto a *reality show*

In una raccolta di testi dello scrittore americano David Leavitt, pubblicata in Italia sotto il titolo "La nuova generazione perduta" (1998), troviamo sotto il titolo "Piaceri italiani" questa descrizione dell'Italia berlusconiana, televisiva, confusa, un intreccio di diversi passati e di diverse identità. Eccone una sintesi:

> "Verso la fine di settembre del 1994 Reginald e Margaret Green di Bodega Bay, California, persero il loro bambino di sette anni, Nicholas, mentre percorrevano in macchina l'autostrada costiera da Salerno alla Calabria. … Essendo turisti (e non parlando l'italiano) i Green non sapevano che questo particolare tratto di autostrada è tristemente famoso per il suo banditismo... E nemmeno l'Italia capì: non capì la propria violenza, che emergeva da un passato feudale. Non capì l'insistenza dei Green nell'affermare che non odiavano l'Italia per aver ucciso il loro bambino; soprattutto, non capì la loro rapida decisione di donare tutti gli organi utilizzabili di Nicholas per il trapianto. … Il capo del governo Silvio Berlusconi provvide a che i Green venissero riaccompagnati a casa con un jet militare. …
>
> Più o meno nello stesso periodo, Moana Pozzi moriva di cancro al fegato. A trentadue anni era l'attrice porno più popolare d'Italia, dopo Cicciolina, che aveva raggiunto una fugace fama mondiale dopo essere stata eletta al Parlamento nelle file del Partito Radicale. Moana aveva una dignità decisamente in contrasto con la situazione in cui la mettevano di solito i suoi film. Con i suoi lunghi capelli biondi, la sua faccia severa, equina, quasi mascolina, assomigliava più a una scandinava che a una mediterranea. ..Poi, al culmine della carriera, secondo i giornali, Moana fece un viaggio in India e tornò con un cancro al fegato. Cinque mesi dopo era morta. … Secondo sua madre, l'ultimo desiderio di Moana era che le sue ceneri fossero disperse in mare, ma, dopo che era già stata fissata la data della dispersione delle ceneri, all'ultimo minuto un giudice minacciò di arrestare i Pozzi se avessero portato a compimento la cerimonia: in Italia disperdere le ceneri è un'azione criminale... Quando lessi per la prima volta di Nicholas Green, pensai immediatamente alla più caratteristica delle sante martiri italiane, santa Lucia, a cui vennero strappati gli occhi dai pagani, e che nei dipinti porta questi occhi su un piattino perché vengano riveriti per l'eternità. Adesso l'Italia ha un nuovo santo, che tiene in mano un piatto vuoto. I suoi occhi sono andati a salvare un bambino dalla cecità. …
>
> In quest'anno dei Green, qui in Italia è divenuto estremamente popolare un programma che si chiama *Perdonami.* La gente si presenta a questo programma quando ha delle dispute con i propri cari, e non riesce a convincerli a far pace…Un pomeriggio apparve a *Perdonami* un uomo molto vecchio. … Ha il viso contratto e rigato di lacrime. «Come potevo non perdonarlo?» dice la sorella. «Dopotutto è mio fratello.»
>
> Be', in Italia questa è la migliore delle notizie. Il pubblico praticamente batte i piedi tanto è calorosa la sua approvazione…"

L'Italia viene descritta in questa pagina come un paese postmoderno, totalmente *derealizzato*, un insiemi di spettacoli, alcuni molto arcaici. Quali sono le conseguenze di questo predominio degli spettacoli sull'esperienza collettiva? Mediante quale spettacolo è rappresentabile questo insieme di spettacoli come appunto un Paese, un Tutto coerente, una società ordinata, riconoscibile nella sua unità e dove gli uomini hanno un'identità condivisa?

7. (Digressione A)
Il collasso degli spazi pubblici nelle società di massa: la caccia alle streghe

Gli spazi pubblici possono collassare, essere travolti dagli isterismi di massa come era ad esempio "la caccia alle streghe" che ha devastato l'Occidente, particolarmente i paesi protestanti, nel Seicento.

Distinguiamo in questo collasso dello spazio pubblico i seguenti quattro punti fondamentali.

Il primo consiste nella costituzione di un sapere specializzato che, messo a disposizione del potere politico, legittima i processi alle streghe in termini di "scienza", di "conoscenza razionale istituzionalizzata". Questo ruolo ha svolto il trattato sulla stregoneria “Malleus maleficarum”, scritto dai frati dominicani Jakob Sprangher e Heinrich Krämer su incarico del Papa Innocenzo VIII che li autorizzava a "ricercare, punire, incarcerare e correggere le persone resesi colpevoli di stregoneria". Il trattato esce nel 1487 ed incontra un successo enorme diventando in seguito il fondamento scientifico dei processi alle streghe.

Gli autori sollevano all'inizio del testo alcune questioni teologiche fondamentali, ad esempio se e come è possibile trasformare un essere in un essere diverso da quale è stato creato, se l'opera del diavolo può prevalere su quella di Dio oppure se l'effetto della magia deve necessariamente essere solo immaginario. Citando le autorità teologiche i due frati deducono che è eretico chi non crede in diavolo e i suoi alleati. Nel trattato troviamo molte tesi stupefacenti ad esempio questa: "Sono da definire come colpiti dal diavolo solo coloro che diventano improvvisamente poveri e non coloro che diventano improvvisamente ricchi."

L'obbiezione più semplice e insieme più radicale contro la stregoneria è questa: Dio onnipotente non può dare al diavolo e alle streghe un potere sufficiente per stregare gli esseri da lui creati. La risposta “scientifica” dei due frati è questa: Dio l'ammette solamente per il fatto che in questo modo aumenta la sofferenza del diavolo, dato che la sua volontà malvagia diventa complessivamente un momento del processo in cui i fedeli vengono separati dagli infedeli e dunque Satana stesso coopera con il disegno divino e il rafforzamento della fede.

Per quanto oggi le elucubrazioni dei due frati sulla possibilità di procreare dei diavoli incubi o succubi oppure sulla possibilità delle streghe di volare ci possano sembrare l'opposto della conoscenza razionale, il testo corrispondeva in realtà ai canoni di scientificità del tempo e dava una giustificazione scientifica ad una serie di pratiche orribili. La contraddizione centrale che gli autori del trattato dovevano "spiegare" riguardava il permesso divino. Il diavolo non può infatti essere mai più forte di Dio, come allora riesce a corrompere ad esempio il sacro matrimonio "benedetto da Dio"? Nessuna stregoneria può riuscirvi se non con il permesso divino, ma perché questo viene concesso? I frati concludono ad esempio che i diavoli possono fare cose invisibili ma non visibili e queste cose "invisibili sono permesse loro da Dio per mettere alla prova i buoni o per correggere i malvagi". Il trattato illustra la storicità della conoscenza scientifica, i limiti storici dello status di razionalità che noi attribuiamo a certi saperi..

Ecco un passo tipico del trattato "Malleus malleficarum" che riguarda la possibilità delle streghe di volare:

"Per quanto riguarda la modalità del trasferimento, esso avviene così: come si è visto sopra, le streghe, per istruzione del diavolo, fanno un unguento con le membra dei bambini, sopra tutto di quelli uccisi da loro prima del battesimo, spalmano di questo unguento una seggiola o un pezzo di legno, e fatto questo si levano per aria sia di giorno sia di notte, visibilmente o anche se vogliono, invisibilmente, perché il diavolo può occultare un corpo frapponendone un altro, come si è detto nella prima parte, quando si parlava della apparizione prodigiosa per opera del diavolo. In verità, benché il diavolo si serva di questo unguento per lo più con il fine di privare i bambini della grazia battesimale e della salvezza, tuttavia lo si è visto parecchie volte compiere le stesse cose senza l'unguento. Talvolta trasporta le streghe servendosi di animali che non sono veri animali, ma diavoli che assumono queste forme, oppure, talora, esse vengono trasferite senza alcun aiuto esterno, semplicemente mediante la capacità del diavolo che opera visibilmente.

Ecco una storia di un trasporto visibile avvenuto di giorno. Nella città Waldshut sul Reno, nella diocesi di Costanza, c'era una strega, così odiata dalla gente della città, che non era stata invitata ad un matrimonio. Tuttavia, poiché quasi tutti gli abitanti sarebbero stati presenti, indignata, giurò di vendicarsi. Invocò il diavolo, gli espresse la causa della sua tristezza e gli domandò di suscitare una grandinata per disperdere tutti coloro che danzavano. Il diavolo acconsentì, la sollevò da terra e la trasportò per aria su una collina vicino alla città, sotto gli occhi di alcuni pastori. Là, come essa disse in seguito, non aveva l'acqua da versare in una fossa (si vedrà che questo è il metodo di cui si servono per suscitare le grandinate); allora scavò una piccola fossa in cui al posto dell'acqua versò

l'urina, poi secondo la consuetudine la mescolò con un dito al cospetto del diavolo e subito il diavolo, lanciando in altro il liquido, scatenò una violenta grandinata che cadde solamente sui danzatori e sui cittadini. Quando tutti si furono dispersi e discutevano tra di loro della causa di questa tempesta, poco dopo videro la strega entrare in città. Questo aggravò molto i loro sospetti, ma quando i pastori raccontarono quello che avevano visto, i sospetti che erano già forti divennero violenti. Si arrestò la strega ed essa confessò che lo aveva fatto perché non era stata invitata. Per questo e per le altre numerose stregoneria da lei perpetrate fu bruciata.

Non è necessario addurre ancora altre prove, dato che la fama di questo genere di trasporti si diffonde continuamente anche tra il popolo. Ci auguriamo che quanto abbiamo detto sia sufficiente a contraddire coloro i quali negano categoricamente questo genere di trasporti o tentano di affermare che avvengono solo con l'immaginazione e con la fantasia." (*Il martello delle streghe*, 1977, Marsilio editore, pp. 196-197)

Il *Malleus maleficarum* legittima il governo degli inquisitori, giustificando su basi "scientifiche" la lotta spietata contro un "complotto contro l'umanità" che rappresenta una minaccia mortale. Nel Ventesimo secolo, nel secolo degli estremi (Hobsawm), i governi totalitari usavano simili "martelli" contro la borghesia, contro i comunisti che "avvelenano i nostri valori o persino i liquidi nel nostro corpo" come dice il generale nell'immortale film *Dottor Stranamore* di Kubrick. Questo tragico genere letterario consiste nell'attribuire ad una categoria di persone le caratteristiche di "nemici assoluti dell'umanità" – di alleati del diavolo, dei comunisti, dei nemici del popolo ecc. E' moralmente lecito combattere contro simili nemici con tutti i mezzi.

Il secondo punto è l'attacco alla divisione dei poteri che è il tratto costitutivo del discorso inquisitorio. Il discorso inquisitorio prepara il governo degli inquisitori annullando la divisione dei poteri e legittimando una brutalità illimitata che intimidisce preventivamente ogni critica.

Due momenti nel discorso inquisitorio voglio mettere in luce: (a) i trattati come *Malleus rivestono* una violenza assoluta, disumana, illimitata di terminologia scientifica legittimandola come necessaria anche agli occhi di persone normali, per niente proclivi al sadismo; (b) i nemici vengono privati del loro status di uomini e per essere totalmente annientati come "pericolosi parassiti" o "mostri". Il discorso inquisitorio giustifica la sospensione della nostra tradizione morale e giuridica, la costituzione dei tribunali speciali presieduti da specialisti che disponendo di saperi speciali sono gli unici a conoscere la gravità della minaccia contro l'umanità e a condurre contro di essa una lotta senza scrupoli.

Nella tradizione occidentale posiamo chiamare "inquisitori" gli specialisti nella repressione dei "saperi sovversivi" che minacciano il monopolio della chiesa o dello Stato o della "maggioranza" di definire la differenza tra la realtà e l'illusione, tra il bene e il male, tra la verità e la menzogna. Il governo degli inquisitori trasforma lo Stato in uno strumento di lotta contro il nemico assoluto. E' per questo che gli inquisitori cercano di intimidire tutti i poteri scettici e neutrali come è quello giudiziario o accademico. L'inquisitore vuole sempre essere "giudice dei giudici", altrimenti non riuscirebbe ad imporre la mobilitazione e le misure urgenti contro le gravi minacce che denuncia.

I giudici che si rifiutavano di accettare come prove le confessioni aberranti delle donne torturate fino ad impazzire o palesemente malate venivano accusati di stregoneria essi stessi.

La divisione dei poteri non è *un*'istituzione occidentale ma è il quadro di ogni istituzione occidentale. La sua funzione sta nel frenare la tendenza all'accentramento del potere cui i fanatici sempre aspirano. La divisione dei poteri pone un freno alle passioni politiche, alla volontà di imporre i propri fini ultimi e sacri a tutta la società.

La caccia alle streghe in tutte le sue forme implica un attacco a questa funzione fondamentale della divisione dei poteri, quella cioè di frenare le passioni politiche.

Trevor Roper nella sua analisi della caccia alle streghe nel Cinquecento e Seicento scrive:

"A confessori e giudici vennero forniti manuali che contenevano tutte le più recenti informazioni sul fenomeno, gli odi campanilistici vennero sfruttati per ottenere delazioni, si fece ricorso alla tortura per estorcere e rendere più complete le confessioni e i giudici più

indulgenti vennero denunciati come nemici del popolo di Dio, sentinelle assopite della cittadella assediata. Forse questi "protettori di streghe" erano stregoni essi stessi. Nell'ora del pericolo, quando sembrava che Satana stesse quasi per conquistare il mondo, si scopriva che i suoi agenti erano assisi ovunque persino sui scrani dei giudici, sulle cattedre universitarie e sui troni regali" (Trevor Roper 1975, 139-140).

Ecco un modo efficace per imporre come verità le invenzioni assurde sostenute solamente dalla tortura e trasformate in prova giudiziaria solamente in virtù della intimidazione del potere giudiziario e di tutte le istanze critiche – allusione alle cattedre universitarie è importante. Travolgendo le procedure giudiziarie ordinarie – per il reato di stregoneria le norme ordinarie sulle prove nonché i limiti normali all'applicazione della tortura venivano sospesi – si otteneva qualsiasi confessione. Jean Bodin ha scritto che nemmeno una persona su un milione sarebbe stata condannata se fosse stata rispettata l'autonomia del potere giudiziario, la valutazione indipendente della prova da parte dei giudici indipendenti.

Il terzo punto è la paura di un attacco alla società che proviene dall'esterno, dal Satana, dalle "unamerican activities", dai saperi sovversivi per appunto. La paura dell'invasione da parte dei mostri che abitano "là fuori", all'esterno del nostro mondo, dei poteri estranei capaci di trasformare la nostra mente e il nostro corpo mediante pratiche "segrete" oppure contaminarci mediante le loro strane credenze o diffondere le malattie "sconosciute", è un archetipo nella civiltà occidentale. Il complotto delle streghe ha molte varianti contemporanee - paura del terrorista, dell'extracomunitario, del comunista, del nemico della democrazia, dell'ebreo, delle multinazionali ecc. ecc.

Questa paura deve essere generica, non avere un oggetto specifico e deve rasentare il panico morale, cioè deve implicare la paura che le convinzioni morali su cui si fonda il nostro mondo possono essere rovesciate. Nel secolo delle streghe si trattava della paura dei saperi pericolosi e potenti che stavano per cambiare il mondo.

La paura della magia non è altro in realtà che la paura dei poteri della scienza che cominciava ad imporsi allora come futura forza decisiva nella civiltà occidentale. La conoscenza scientifica con il suo orientamento all'efficienza, all'azione nel mondo, assomiglia più alla magia che alla contemplazione medievale. E' importante rendersi conto che la caccia alle streghe irrompe in Europa come fenomeno di massa nel momento in cui comincia a profilarvisi l'egemonia del sapere scientifico e del potere tecnologico di cambiare il mondo la cui crescita veloce comincia a spazzare via tutte le autorità tradizionali. La caccia alle streghe è ispirata dall'angoscia suscitata da questo nuovo potere che nella sua struttura assomiglia piuttosto alla magia che alla contemplazione teologica. Questi pericolosi saperi arrivano a noi portati dallo stesso fiume dei saperi magici – il bisogno di dominare il creato. Lo storico Josef Hansen ha scritto che la caccia alle streghe è "l'ombra su un'epoca che ha portato all'umanità sia il Rinascimento che uno sviluppo eccezionale delle scienze empiriche, dunque un'epoca caratterizzata dal progresso culturale".

Il quarto punto è il vincolo dei fenomeni come questo alla paura della sessualità, della donna, del corpo che ha radici profonde nella tradizione cristiana. La devianza sessuale o la simbologia sessuale, il significato simbolico del corpo ecc. è sicuramente uno degli elementi costitutivi dei fenomeni di massa. Vi è una relazione importante tra la paura della sessualità, tra la repressione della sessualità e i fenomeni come caccia alle streghe o i totalitarismi. Il fatto che la strega è una donna è sicuramente importante, anche se a volte le interpretazioni femministe sembrano esagerare presentando la caccia alle streghe come un complotto dei preti contro le donne. In ogni caso però la rilevanza dei fenomeni di questo tipo in Occidente è legato alla storia della sessualità.

Troviamo tutti e quattro questi punti nei totalitarismi o nei movimenti di massa. Ad esempio la scienza razzista svolgeva il ruolo del manuale *Malleus maleficarum*, la dottrina di Marx e di Lenin aveva un ruolo simile ecc.

Ora i "movimenti di massa" diventano pericolosi solo a condizione di venir inseriti nel contesto della "caccia alle streghe", ovvero quando preparano il governo degli inquisitori che

sospende la divisione dei poteri, legittima una repressione spietata del nemico, nei cui confronti non riconosce alcun vincolo morale, alimenta la paura dell'invasione dei mostri da "altri mondi" e sfrutta la sessualità repressa. E' per questo che la parola "massificazione" è oggi così carica di messe in guardia e di richiami a vigilare.

Uno dei più grandi scrittori mitteleuropei, premio Nobel per la letteratura Elias Canetti, ha dedicato alle masse della modernità un libro immenso “Il potere e le masse”. Egli concepisce la massa come una dimensione che, quando irrompe nella nostra vita, ci spinge ad agire in una specie di estasi, di trance che rende le nostre azioni indipendenti da ogni forma di ordine normativo. Il secolo Ventesimo era non solo il secolo delle ideologie, della rivolta contro la modernità, dell’America, ma anche il secolo delle masse. Ecco un passo dal romanzo “Die Blendung”, in italiano “Autodafé”.

> “Noi conduciamo la cosiddetta lotta per l’esistenza non solo per la fame e per l’amore ma anche per soffocare in noi la massa. In determinate circostanze essa diventa così forte da costringere l’individuo a compiere azioni disinteressate o addirittura contrarie al proprio interesse. …Essa ribolle, animale mostruoso, selvaggio, ardente e turgido di umori, nelle profondità del nostro essere, più profonda delle madri. Nonostante la sua età è animale più giovane la creatura essenziale della terra, la sua meta e il suo avvenire. Di essa noi non sappiamo nulla, viviamo ancora come presunti individui. A volte la massa ci si riversa addosso, una tempesta muggente, un unico oceano fragoroso, nel quale ogni goccia vive e vuole la stessa cosa di tutte le altre. Per il momento essa è solita a tornare a dissolversi, e allora noi siamo di nuovo noi stessi, dei poveri diavoli solitari. Nel ricordo non riusciamo a concepire l’idea di essere mai stati tanto numerosi, tanto grandi a tanto uniti.”

CAPITOLO VI

Il governo delle idee

Le scienze umane e la ricostruzione razionale della società industriale

"Liberarsi dalle illusioni sulla propria situazione significa liberarsi dalla situazione che richiede illusioni".

Karl Marx

"A prima vista, almeno se si partecipa in una qualche misura al loro progresso, le scienze umane ci colpiscono non già per la loro unità, difficile da formulare e promuovere, bensì per la loro diversità fondamentale, antica, affermata, in una parola *strutturale.* Esse sono innanzi tutto se stesse, in modo ristretto, e si presentano come altrettante patrie, altrettanti linguaggi ed anche, cosa meno giustificabile, come altrettante carriere, con le loro regole, le loro chiusure scientifiche, i loro luoghi comuni, irriducibili gli uni agli altri."

Fernand Braudel

1. Sviluppo e modernizzazione

L'ideale di popolo competente

All'inizio degli anni Venti il giornalista e studioso dei media americano Walter Lippmann pubblicò due influenti libri intitolati *Public Opinion* (versione italiana Donzelli editore 1995) e *The Phantom Public* in cui ha sostenuto che l'opinione pubblica non avrebbe mai potuto diventare abbastanza competente e motivata per costituire una effettiva base legittimante del governo democratico a meno che non intervenisse una istanza di intermediazione che egli immaginava come "una organizzazione esperta ed indipendente costituita di studiosi di scienze politiche" per rendere comprensibili i fatti invisibili su cui verte la politica reale. Sarebbe dunque il lavoro interpretativo delle scienze politiche riunite in un'associazione con fonti di finanziamento indipendenti ed accesso alle informazioni illimitato a dar forma all'opinione pubblica, naturalmente attraverso interventi "garantiti" nello spazio pubblico, ovvero sui media.

Un esempio importante di un'agenzia del genere è in Italia il Censis (Centro Studi Investimenti Sociali) che pubblica rapporti annuali che forniscono "alla pubblica opinione qualificata le tavole di giudizio sulle quali valutare i risultati economici, l'affermarsi di nuove costumanze nel bene e nel male e insomma l'evolversi (o l'involversi) della nostra società alla luce d'un criterio morale spesso implicito ma sempre presente, che riscalda le sue conclusioni statistiche e ne fa strumento di educazione civile" (cf. E. Scalfari, *la Repubblica*, 18/3/2007). L'espressione "un criterio morale implicito" mostra i limiti del ruolo delle scienze umane nella società immaginato da W. Lippmann: i concetti elaborati dalle scienze umane non sono mai "neutrali" né moralmente né politicamente.

La tesi di Lippmann vale in generale: nella società governata in modo democratico le scienze umane sono un riferimento costante e essenziale dei processi deliberativi a tutti i livelli. Sono i concetti proposti dalle scienze umane – ad esempio lavoro flessibile, società postindustriale, fine del lavoro, postdemocrazia, proletariato, classe media, società della conoscenza, sviluppo sostenibile ecc. sono tutti concetti lanciati dagli scienziati sociali – a dar forma all'opinione pubblica e a far nascere i movimenti d'opinione decisivi del ventesimo secolo. In questo capitolo voglio presentare le tappe decisive di quest'influenza profonda delle scienze umane sui processi politici e sociali nella società moderna.

Se indichiamo con la parola "sviluppo" l'insieme di mutamenti tecnologici (o *infrastrutturali)* e con la parola "modernizzazione" l'insieme di mutamenti culturali (o *sovrastrutturali)*, possiamo dire che lo *sviluppo* genera una forte domanda di *modernizzazione*, ovvero di ricostruzione razionale della società disarticolata dalle conseguenze della rivoluzione industriale. Le scienze umane elaborano le teorie cui deve far riferimento ogni movimento politico che avanza la pretesa di guidare la modernizzazione della società come risposta al suo sviluppo; la formazione dei grandi blocchi ideologici in cui la lotta dei movimenti politici per l'egemonia nella società moderna sfocia, è dunque strettamente legata ai vocabolari e alle teorie diffuse dalle scienze umane.

L'uomo e la società in un'età di ricostruzione non è solo il titolo di uno dei testi più importanti di sociologia politica del secondo dopoguerra (Mannheim 1954, tr. it. 1959), ma riassume il tema dominante delle scienze umane dal momento della loro costituzione. Ciascuna delle diverse età della modernità industriale potrebbe essere infatti chiamata "una età di ricostruzione". La modernità è una successione di transizioni verso il Nuovo, in conseguenza delle quali si forma una domanda di "ricostruzione" di massa e questa è un tratto costitutivo della cultura moderna che indichiamo con i termini come "disagio moderno", "folla solitaria", "consumismo" ecc.

I cambiamenti radicali apportati dalla rivoluzione industriale hanno frammentato le tradizioni che hanno perduto la propria funzione legittimante; il loro posto è stato preso dalla coscienza critica elaborata e formalizzata dalle scienze sociali e umane. Queste discipline sono anzitutto un'istituzionalizzazione della critica, ovvero il quadro istituzionale in cui avviene l'emancipazione della società moderna dalle tradizioni mediante la presa di coscienza delle crisi generate dalla modernità industriale.

Per "mutamento razionale" intendiamo la capacità di una società di cambiare in risposta alle critiche che rivolge a se stessa; la critica razionale rende possibile di controllare, attraverso le deliberazioni basate sul consenso razionale, le conseguenze della industrializzazione che sono ad esempio la crescita disordinata delle città seguita alla unificazione del territorio, cioè alla riduzione della distanza tra il centro e la periferia in virtù dell'evoluzione dei sistemi di trasporto e della accresciuta mobilità degli abitanti e delle merci.

Il politologo americano Karl Deutsch (1970) ha elaborato una formula che vuole misurare empiricamente la capacità di una società di trasformare se stessa in virtù della partecipazione ai processi politici. Secondo la sua formula la stabilità (St) di un sistema politico può essere determinata in questo modo:

$$St = \frac{G}{Lpol} \times \frac{Y}{Y10}$$

I carichi che un sistema politico deve sopportare, ovvero le pressioni che derivano dall'esercizio della protesta democratica, sono espressi come denominatore, dato dalla percentuale di alfabetizzazione *L***,** moltiplicata per il livello di partecipazione politica *pol* definita in termini di percentuale dei votanti e per la disuguaglianza nella redistribuzione del reddito, misurata come proporzione tra la ricchezza posseduta posseduta dal 10 per cento della popolazione – Y 10 – e la ricchezza complessiva – Y; le risorse di cui il sistema può disporre sono rappresentate dal bilancio nazionale G e dalla ricchezza complessiva del paese Y (cf. Scartezzini 1994).

Nello spazio pubblico produttivo la critica assume la forma di conflitti sull'uso delle risorse cui partecipa una parte crescente della popolazione la cui competenza razionale, politica e morale (impegno per la realizzazione dei valori moderni) è garantita dall'espansione dei concetti elaborati dalle scienze umane in tutta la società.

Tre sono le grandi critiche della società moderna, in risposta alle quali questa si è radicalmente trasformata – la critica rossa, bianca e verde. La critica rossa è incentrata sulla lotta contro l'ingiustizia del dominio di classe, contro la povertà del proletariato, la sua esclusione dei diritti civili, sulla critica morale della disuguaglianza; in risposta alla critica rossa il capitalismo diventa più solidale, promuove un "consumismo di massa" e lo Stato moderno si trasforma in uno stato "sociale". La critica bianca è incentrata sul rifiuto della "bruttura" dei prodotti industriali, della negazione della bellezza imposta dalla standardizzazone, sulla critica estetica del fordismo, del capitalismo il cui cuore è la catena di montaggio e il taylorismo; in risposta alla critica estetica il capitalismo ha incorporato l'arte, il *design*, è diventato "postfordista", ha diversificato i prodotti, ha incorporato nei prodotti di massa il senso estetico delle *elites*, è diventato capace di soddisfare le domande delle minoranze, di sostituire la catena di montaggio disumanizzante con sistemi di lavoro neoartigianale unendo i vantaggi della produzione artigianale a quella di massa (cf. Ungaro 2002); i lavoratori vengono coinvolti nel processo di produzione, il controllo esterno è sostituito da quello interno, il lavoro è gestito da chi l'esegue; la produzione è ora capace di rispondere ad una domanda estremamente diversificata e sensibile alla qualità estetica "alta" . La risposta alla critica verde risulta più difficile, bisognerebbe trasformare il modello culturale che legittima la crescita economica e questo compito per ora eccede le potenzialità di cambiamento delle democrazie industriali (sulla relazione "capitalismo-critica" cf. Boltanski 1999).

La modernità industriale è costituita non solamente dal crescente peso assunto dalla conoscenza scientifica nel processo di industrializzazione, ma anche dalle grandi interpretazioni critiche del mutamento sociale diffuse nello spazio pubblico dalle scienze umane (cf. ad esempio Vattimo, 1989, 21 - 41) che i cittadini prendono a punto di partenza dei loro progetti d'azione.

Riassumiamo: I concetti e le teorie delle scienze umane in generale e della sociologia in particolare possono essere adeguatamente compresi solo all'interno di un progetto politico di "rational reconstruction of society" (cf. James Coleman 1993). Questo progetto è una reazione ai sconvolgenti processi della rivoluzione industriale che minacciano le basi dell'ordine sociale provocando crisi ingovernabili. Le interpretazioni di questi processi elaborate dalle scienze umane si impongono come "attuali" nello spazio pubblico perché pongono questioni di (s)fondo. Attuale, abbiamo detto, è ciò che rende il futuro radicalmente diverso dal passato e a questa differenza deve saper rispondere il gruppo che pretende di guidare la società. L'attualità, o meglio il senso d'attualità che si esprime mediante le questioni di (s)fondo che le scienze umane elaborano ed diffondono nello spazio pubblico, sono dei tentativi di creare i presupposti razionali per governare le conseguenze sociali della rivoluzione industriale, attraverso non solo consigli dati al potere politico, al principe, ma anche attraverso le mobilitazioni di massa. Le teorie proposte dalle scienze umane legittimano i progetti politici dei maggiori attori collettivi.

La grande trasformazione (Polanyi 1974) dell'Occidente, i grandi processi macrostrutturali della modernità industriale, sono iniziati nel 1800 circa in Inghilterra e si sono diffusi, con ritardi dovuti a resistenze più o meno forti da parte delle istituzioni tradizionali, in tutto il mondo. Ricordiamo che i concetti di urbanizzazione, di industrializzazione, di Stato nazionale e di grande trasformazione stessa, sono delle *narrazioni*, costruite dalle scienze umane e che non è mai possibile distinguere nettamente tra gli eventi e il loro racconto; tra la mera descrizione e la valutazione: tutto ciò che nello spazio pubblico assume il valore di un avvenimento storico è stato costruito come tale da chi lo ha narrato, pensiamo ad esempio al nazionalismo italiano, al ruolo dei narratori della storia italiana nel Risorgimento ecc.

Ecco i sette processi macrostrutturali, costitutivi della modernità industriale.

1. ***Industrializzazione***

In tutti i paesi industrializzati la forza lavoro si trasferisce in massa dal settore primario - l'agricoltura - al settore secondario - l'industria; nel 1800 ad esempio più di 85 % della forza – lavoro è collocato nell'agricoltura, nel 2000 meno di 2 %.

2. ***Urbanizzazione***

Per urbanizzazione intendiamo il processo – in parte progettato, in parte conseguenza incontrollata di miriadi di decisioni individuali – di diffusione e di crescita delle città. Urbanesimo indica invece i caratteri che i modi di vita e le istituzioni sociali assumono con la diffusione delle città. L'indice dell'urbanizzazione può essere definita come proporzione degli abitanti delle città con più di 100.000 abitanti sulla popolazione totale di un paese. La città è il luogo della modernità, dell'espansione dell'individualismo, della flessibilità mentale, dell'emancipazione, un luogo verso cui fuggono gli abitanti delle campagne per liberarsi delle autorità locali e dalle ristrettezze morali e mentali che la comunità rurale comporta; il processo di urbanizzazione si intreccia così profondamente con quello di modernizzazione che può esserne considerato un aspetto.Alcuni indicatori: tra il 1861-1971 Roma è cresciuta di 1329.6%, mentre tra il 1550-1861 solamente di 386% il che implica una discontinuità così forte nella storia di questa città da poter parlare di una sua rifondazione.

3. La nazionalizzazione delle masse: la formazione dello Stato industriale nazionale

Lo Stato nazionale è il più importante *corporate actor* della modernità; con questo termine indichiamo le organizzazioni formali costruite razionalmente sulla base dei rapporti non tra le

persone, ma tra le posizioni formali all'interno di un apparato. Lo Stato nazionale moderno deve adempiere a queste quattro funzioni:

(i) promuovere la formazione dell'unità nazionale mediante il sostegno dei processi di amalgamazione, di fusione del centro e delle periferie, mediante la scolarizzazione e l'educazione di massa, mediante la promozione e protezione dello spazio pubblico in cui la nuova lealtà dei cittadini non è rivolta verso le comunità concrete (famiglia, clan, etnia), ma verso un modello culturale astratto che costituisce ora il nucleo duro della loro nuova "identità nazionale";

(ii) promuovere la partecipazione popolare al governo dello Stato mediante la mobilitazione politica delle masse e mediante la trasformazione dello stato nazionale in uno stato sociale, basato su una concezione sempre più inclusiva di cittadinanza; anche i regimi totalitari come il fascismo o comunismo considerano la partecipazione popolare al governo come un punto essenziale del programma, ma la interpretano in termini di identificazione con la potenza dello Stato manifestata dalle masse mediante la partecipazione alle parate o ai raduni celebrativi – il totalitarismo costruisce una facciata di partecipazione popolare con molta cura e successo;

(iii) garantire l'inserimento dello Stato e delle attività economiche dei cittadini nell'ordine economico internazionale;

(iv) dare una soluzione alla questione sociale promuovendo la formazione di una inclusiva classe media egemonica sia dal punto di vista politico, sia da quello economico e culturale; la costruzione degli Stati nazionali accelerano i processi di cambiamento che, assieme allo sviluppo del capitalismo commerciale, finanziario e industriale, segnano il passaggio alla modernità. Il concetto di *sociale* va approfondito: non indica solamente la diseguale distribuzione della ricchezza prodotta dalla Rivoluzione industriale, questo è la sua superficie; in un senso più profondo indica più in generale le condizioni, in virtù delle quali gli individui cooperano, collaborano, comunicano e si coordinano per realizzare i fini collettivi. Ora le condizioni di cooperazione tra gli individui non possono essere instaurate gratuitamente, è lo Stato che deve investire nella costruzione di un quadro politico di comunicazione, cooperazione e coordinazione. Il conflitto più distruttivo della modernità è quello tra il lavoro e il capitale: risolvere la questione sociale significa dunque instaurare le condizioni di cooperazione tra queste due forze storiche la cui contrapposizione ha marcato tutto il Ventesimo secolo. E' per questo che sia le rivoluzioni sia le controrivoluzioni della modernità industriale assumono come programma politico la cooperazione istituzionalizzata tra le classi sociali – pensiamo al corporativismo fascista, al socialismo nazista, al paternalismo interclassista franchista ecc.

(v) garantire una *governance* della "modernità liquida"; con questo termine Z. Baumann indica la liquefazione, sotto la spinta della rivoluzione industriale, delle strutture permanenti, vincolate ad un luogo e ad un tempo; questa liquefazione trasforma il mondo in un orizzonte aperto di possibilità che si offrono alla libera scelta di individui, i quali si mobilitano, si trasferiscono, cambiano il loro status, si istruiscono, imparano nuovi mestieri, sviluppano le competenze ed abilità nuove per realizzare queste possibilità; lo Stato industriale moderno diventa così una *tecnopolis,* una società che deve rifondarsi sulla scelta libera e razionale degli individui; la tecnopolis ha tre dimensioni costitutive: la *tecnica*, ovvero l'efficienza dei mezzi per realizzare i propri scopi; la *riflessività*, ovvero la capacità di osservare e valutare le proprie scelte per giustificarle davanti al "tribunale della ragione" in termini di valori; la *scelta* ovvero incessante crescita delle opzioni tra cui scegliere dischiuse all'individuo. Queste tre dimensioni definiscono il mondo moderno, la *polis* moderna che deve essere governata politicamente.

4. *Interazione mediata*

La nascita dell'interazione mediata indica la diffusione dei media in un senso molto vasto – tutto ciò che permette agli uomini di interagire a distanza, senza condividere il luogo e il tempo in un'interazione faccia a faccia; la conseguenza del predominio dell'interazione mediata è la

trascendenza del luogo, il fatto, cioè, che la nostra identità dipende ormai in una misura minima dalla nostra collocazione nello spazio, dal luogo dove viviamo; ogni luogo è inserito ormai nella rete di interazione mediata. Lo stesso vale per le imprese – non conta "dove" ma "che cosa", tutte le imprese che producono le auto appartengono allo stesso sistema senza alcun riguardo al luogo dove sono situate;

5. ***Mondo bipolare***

Il sistema internazionale basato sull'equilibrio tra i grandi Stati nazionali europei ha portato alla catastrofe della seconda guerra mondiale; in virtù della sconfitta della Germania ad opera dell'Unione sovietica e degli USA, si forma un mondo bipolare, dominato, cioè, da due superpotenze vincitrici della seconda guerra mondiale diventate poi le potenze nucleari; Gli USA e l'Unione sovietica erano gli unici due Stati sovrani nel senso di essere capaci di difendersi dall'aggressione di ogni altro Stato; tutti gli altri Stati nazionali debbono integrarsi, per garantirsi la sicurezza, in uno dei blocchi militar-ideologici in cui il mondo si divide (o, eventualmente, rimanere neutrali con il loro consenso); la collocazione in un blocco del sistema bipolare costituisce un limite assoluto alla sovranità degli Stati - il passaggio da un blocco all'altro di uno Stato sposterebbe a favore del nemico l'equilibrio del terrore e questo sarebbe una ragione sufficiente per iniziare la guerra nucleare;

6. ***La post-industrializzazione: una discontinuità nella storia del capitalismo industriale***

La competizione militar-ideologica-tecnica tra i due blocchi ha accelerato lo sviluppo industriale fino a generare nella storia della società industriale dei mutamenti talmente profondi da indurre molti studiosi a parlare della *fine della società industriale*; i sociologi introducono concetti nuovi per cogliere questa nuova era nella storia del capitalismo, questa radicale discontinuità che si è aperta nella storia della modernità industriale - come ad esempio "società postindustriale" di Daniel Bell (1973), come "società dell'abbondanza" o "Nuovo stato industriale" dell'economista Kenneth Galbraith (1964, 1969) o "L'era della discontinuità" di Peter Drucker (1970), "rivoluzione silenziosa" di Inglehart (1970) e molti altri. I suoi indicatori vertono anzitutto sulla crescente importanza che il capitale umano, la conoscenza e le qualità specificamente umane come inventività acquisiscono ora per lo sviluppo economico – gli investimenti nella ricerca sono i più produttivi;

(i) il problema essenziale non è più la produzione dei beni scarsi, ma la vendita dei beni superflui – nasce la società dell'abbondanza, il sistema si ri-orienta alla stabilità, nasce la tecnostruttura che include anche i sindacati;

(ii) è in corso una rivoluzione silenziosa che porta ad un mutamento profondo di valori nei paesi industriali: dai valori determinati dalla paura della scarsità, dal rispetto dell'autorità e dall'orientamento al successo verso i valori postmoderni e postmaterialisti fondati sulla ricerca del senso, antiautoritari e volti alla massimizzazione del benessere.

Possiamo riassumere quest'evoluzione in questi quattro punti-chiave:

(a) il sistema produttivo si basa ora sull'automatizzazione, chemizzazione e sulla valorizzazione del fattore umano in tutti i campi (possiamo parlare di una *riumanizzazione* del lavoro rispetto alla disumanizzazione del lavoro denunciata dall'inizio dell'éra industriale da tanti critici come aspetto esistenzialmente insostenibile della società industriale);

(b) l'investimento più produttivo è ora l'investimento nell'uomo, nella formazione del capitale umano, per cui il lavoro umano semplice deve essere sostituito da un uso molto più efficiente delle risorse umane, questo è la nuova condizione della crescita economica e dello sviluppo nell'era postindustriale;

(c) lo Stato deve investire nello sviluppo dei settori che stimolano la crescita del capitale umano come sono intelligenza e creatività per rendere possibile l'applicazione della scienza in tutti gli ambiti della società (la terza rivoluzione industriale, *knowledge based society*);

(d) la nuova centralità del terzo settore – servizi, educazione, ricerca – ha per conseguenza la formazione di una nuova classe media che diventa classe egemone del sistema industriale, la conflittualità tra il capitale e il lavoro si indebolisce decisamente.

7. *Globalizzazione*

Possiamo considerare il processo di globalizzazione in tutte le diverse accezioni come l'accelerazione della postindustrializzazione, provocata dalla fine del mondo bipolare – semplificando si potrebbe dire che la postindustrializzazione nel mondo postbipolare si chiama globalizzazione. La dissoluzione del mondo bipolare ha avuto per conseguenza un indebolimento degli Stati nazionali e una radicale *deregulation* economica, che ha esteso la competizione su tutti i paesi industrializzati, aumentato la mobilità dei capitali e intensificato il processo di planetarizzazione dei mercati competitivi. Ha aumentato inoltre la domanda di flessibilità a tutti i livelli - flessibilità del mercato di lavoro, della conoscenza, degli atteggiamenti, della comunicazione. Ha inoltre ridotto gli Stati nazionali a meri apparati di sostegno che servono solo a garantire l'ordine, il basso costo del lavoro e i bassi costi ecologici per le imprese multinazionali che investono nel territorio sotto il loro controllo. L'abbattimento della pressione fiscale da parte dello Stato diventa uno degli slogan centrali della "globalizzazione dei mercati". Una questione decisiva della globalizzazione riguarda la supremazia americana sul mondo – è l'inizio di un mondo unipolare o si tratta invece di un momento unipolare destinato ad essere superato presto dall'evoluzione internazionale?

Il nucleo nascosto della globalizzazione è il processo che chiamo "planetarizzazione" ovvero la progressiva dissoluzione dei confini tra la natura, la società, la tecnologia, la cultura; nasce un ambiente postmoderno fatto di "collettivi" (cf. Latour) in cui le possibilità specificamente umane di cooperare e di formare comunità sono strettamente legate agli oggetti prodotti dalla tecnologia.

In ogni caso la società mondiale del rischio – di quello ambientale, morale, sociale e politico - è la fase finale della globalizzazione.

I *processi macrostrutturali* che abbiamo brevemente descritto sono delle opportunità e delle minacce insieme che sollevano grandi questioni di (s)fondo, ovvero questioni cui possiamo rispondere solamente a condizione di problematizzare la storicità di una società, ovvero il modo in cui si rappresenta come *una* società. Queste questioni attengono alla modernizzazione, alla storia dei valori e della coscienza collettiva delle società industriali.

2. Governare la grande trasformazione: le scienze umane e la modernizzazione

Le scienze umane sono un apparato culturale

Un ruolo fondamentale nel processo di modernizzazione e nella ricerca dei modi di governarla svolgono le scienze umane, cui i movimenti politici attingono la loro legittimità. Possiamo concepirle come teorie, narrazioni e storie, la cui circolazione nello spazio pubblico compensa la obliterazione delle tradizioni che è la conseguenza principale dei quattro grandi processi della modernità industriale - della mobilità, della espansione tecnologica, della massificazione e della secolarizzazione. Questi quattro grandi sviluppi sottraggono al potere della tradizione i settori sempre più vasti del mondo della vita, per rimetterli alla libera scelta degli

individui – mi riferisco alla scelta della professione fino alla scelta della religione o persino del sesso o dei geni che dovrebbero governare la nostra identità biologica. La libera scelta richiede una definizione razionale e legittima dei criteri di scelta; le scienze umane cercano di elaborare e di legittimare i criteri che guidano glim individui nel compiere le loro scelte. Sostituendo le tradizioni svuotate e frammentate le scienze umane generano nello spazio pubblico forme di *sensibilità* che ci rendono attenti ad aspetti minacciosi dello sviluppo, propongono i punti di *orientamento,* definiscono i valori e i settori del mondo da *conservare* e raccontano spiegandoli razionalmente le *conversioni* di massa a valori nuovi (un tratto tipico della società democratica di massa caratterizzata da veloci e profonde trasformazioni del gusto e degli stili di vita).. Le tradizioni hanno perso il potere di guidarci nella complessità moderna, le scienze umane ricostituiscono la comprensibilità del mondo che i processi macrostrutturali della modernità hanno cambiato radicalmente.

Le scienze umane sono anzitutto un *apparato culturale* che produce e fa circolare nello spazio pubblico i testi e discorsi che mettono in luce le minacce che fa incombere sulla società lo sviluppo patologico della civiltà industriale di massa; e cercano di proporre, a chi aspira alla direzione della società, risposte razionali al disordine che l'industrializzazione provoca in tutte le società.

Il filosofo Jan Patočka scrisse:

> "tutta una disciplina scientifica - speculativa, la moderna sociologia, è sorta prevalentemente come riflessione sui pericoli, anzi sulla percezione del carattere patologico di tutta l'evoluzione della civiltà industriale. Gli uni vedevano questa patologia come una caratteristica del periodo di transizione a cui rimedierà lo sviluppo futuro in conseguenza delle leggi intrinseche del progresso che credevano di aver scoperto; così Auguste Comte interpretava la crisi della società moderna come una conseguenza del deficit di consenso sociale, d'armonia spontanea nella definizione della realtà che può essere superato dal positivismo, dalla scientificizzazione del pensiero di tutti. Anche Marx credeva nello sviluppo, seppur diverso. Nella necessaria dissoluzione della produzione industriale capitalistica, che avverrà come una conseguenza necessaria del suo stesso funzionamento. Gli altri ancora credevano di scorgere evidenti sintomi di patologia sociale nell'aumento dei suicidi e dei casi di malattia mentale; oggi potremmo aggiungere l'abuso delle droghe, la rivolta dei giovani e l'abbattimento di tutti i tabù sociali, che comincia a rasentare l'anarchia." (1980, 94 - 95).

I concetti elaborati dalle scienze umane diventano progetti di intervento sostenuti dai movimenti di massa e adottati in diverse forme dai partiti politici alla ricerca dei consensi elettorali.

Il termine "apparato culturale" è stato introdotto da Wright Mills (1959) per indicare il fatto che per la maggior parte di ciò che gli uomini moderni chiamano "fatti reali, interpretazioni oggettive, conoscenze sicure, informazioni credibili", dipendono dai punti di osservazione istituzionalizzati, dai centri di elaborazione autorizzati, dalle interpretazioni autorevoli, dai depositi di informazioni che, nel loro insieme, costituiscono "apparato culturale".

> "Questo apparato si compone di tutte le organizzazioni e gli ambienti, in cui si produce il lavoro artistico, intellettuale e scientifico, e dei mezzi con i quali tale lavoro è reso disponibile a circoli, pubblico e masse. E' nell'apparato culturale che si producono e si diffondono l'arte, la scienza e la cultura, le attività ricreative e l'informazione. Esso dispone di un complesso elaborato di istituzioni: scuole e teatri, giornali e uffici del censo, studi, laboratori ecc.," (C.Wright Mills, 1971, 24-25).

Le scienze umane sono un *apparato culturale* di fondamentale importanza negli Stati industriali. Esso comprende centri di ricerche, cattedre universitarie, pubblicazioni specializzate, legami con i media, specificamente con la "grande stampa", istituzioni come ISTAT (Istituto statistico italiano) specializzate nelle descrizioni empiriche della società ecc. Questi apparati realizzano un progetto essenziale della modernità che possiamo riassumere nella formula "transizione dalla *continuità irriflessa* delle tradizioni all'*appropriazione riflessiva* dei loro contenuti". Il termine *continuità irriflessa della tradizione* indica semplicemente il riprodursi di una

tradizione nel tempo, senza cambiamenti motivati dalla riflessione critica su questa tradizione stessa da parte di coloro che vi appartengono. Il termine *appropriazione riflessiva* si riferisce invece alla trasformazione che le tradizioni subiscono in conseguenza della esposizione alla coscienza critica che ne prendono i loro portatori; questa coscienza critica, e la conseguente *appropriazione riflessiva* del contenuto delle tradizioni, sarebbero impossibili senza l'esperienza della frammentazione, obliterazione e "bastardizzazione" delle tradizioni in conseguenza della "grande trasformazione" (cf. K. Polanyi 1974) apportata dalla rivoluzione industriale.

Per concludere: le scienze umane esprimono l'aspirazione centrale della modernità, quella cioè, di sottomettere i processi di crescita in tutti i settori della società alla direzione razionale legittimata da un consenso dei cittadini che si forma nello spazio pubblico attraverso una comunicazione libera da dominio.

Scienze umane: tra concetti e preconcetti, giudizi e pregiudizi

L'egemonia planetaria della civiltà occidentale ha tre pilastri: la *tecno-scienza,* la *rivoluzione industriale* e le *scienze umane*. L'istituzionalizzazione delle "humanities" nello spazio pubblico e nel sistema scolastico degli stati nazionali industriali ha reso possibile l'affermarsi della coscienza critica collettiva che è il nucleo duro della formula "ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni".

Una caratteristica costitutiva delle scienze umane è l'incerto confine tra il concetto e il preconcetto, tra il giudizio e il pregiudizio, tra la valutazione e la descrizione. La parola "classe" ad esempio esprime un concetto o un preconcetto? E la parola "flessibilità" è un concetto o un programma politico? E la parola "individualismo"? Non si può mai liberare del tutto la terminologia delle scienze umane dai pregiudizi delle comunità cui gli scienziati che l'hanno inventata appartengono.

I concetti elaborati e diffusi nello spazio pubblico dalle scienze umane sono condizionati dai valori ed interessi che ci sono stati trasmessi dalle tradizioni, dalla nostra comunità di vita, dal passato, dalle nostre relazioni sociali, dai gruppi all'interno dei quali ci siamo formati. I concetti sono anche dei *pre*-giudizi, ovvero sono guidati da istanze che precedono i nostri giudizi come ad esempio il complesso di superiorità per gli statunitensi o la fede nel progresso tecnologico dei marxisti ecc.

Lo sforzo di emancipare i concetti che usano le scienze umane dai pregiudizi che necessariamente contengono non deve però essere inteso come una volontà di evadere semplicemente dai concetti inquinati da pregiudizi verso i concetti "spregiudicati", epurati, neutrali. Può consistere solamente in un dialogo con i pregiudizi impliciti nei concetti che le scienze umane elaborano; dialogare con i propri pregiudizi significa comunque essere in grado di *esplicitarne* il contenuto implicito, di smascherare gli interessi particolari che promuovono i valori pretesi universali, di denunciare i privilegi che l'ordine sociale garantisce a certi gruppi, di mettere in luce servitù e asimmetrie camuffate. Questa arte di dialogare con i propri pregiudizi si chiama "ermeneutica" ovvero l'arte dell'interpretazione.

Essa si fonda su questi quattro principi:

(i) ogni descrizione è sempre anche una prescrizione (contiene una morale);

(ii) ogni giudizio è sempre anche un pregiudizio (contiene una storia) e ogni concetto è anche un preconcetto (si fonda su un interesse);

(iii) ogni rappresentante rappresenta anche se stesso, oltre a ciò di cui è rappresentante (ha una costituzione storica, biologica, fisica);

(iv) ogni norma universale è anche uno strumento di dominio al servizio di un gruppo particolare di attori (contiene un privilegio).

Presento ora una rassegna delle più influenti interpretazioni del mutamento, proposte dalle scienze umane nelle diverse fasi della rivoluzione industriale. Possiamo considerarle come *questioni di (s)fondo* della modernità industriale. Il politico che vuole legittimare i propri progetti politici deve far ricorso alle idee e ai modi di argomentazione che le scienze umane hanno accreditato nello spazio pubblico.

Si tratta di questioni di (s)fondo che formano una rete di "discorsi politici" sulla modernità industriale cui deve far ricorso ogni partito politico per negoziare, all'interno della società alla cui direzione aspira, lo *status* di "rilevanza e universalità" per le istanze che promuove. Questa negoziazione richiede una competenza discorsiva (o comunicativa) che consiste anzitutto nel ricorso legittimo - che soddisfa, cioè, i criteri pubblici – alle questioni di (s)fondo e ai concetti elaborati e diffusi dalle scienze umane – ad esempio lotta di classe, uomo di massa, progresso sociale, famiglia, identità nazionale, valori morali, giustizia, rischio ambientale ecc.

Ecco una breve rassegna delle *questioni di (s)fondo* elaborate dalle scienze umane nel corso di questi ultimi due secoli in risposta allo sviluppo.

Dai catechismi al *Manifesto comunista*

Indico con la formula "epoca dei catechismi e dei manifesti" l'insieme di testi che cominciano a circolare nella prima metà del 800', e che portano nel titolo la parola "catechismo" o "manifesto" (che non è, in questo senso, che una variante moderna della "rivelazione"). Durante la rivoluzione francese vengono pubblicati, ad esempio, diversi "catéchisme du citoyen" , più tardi esce il celebre *Catechismo degli industriali* di S. Simon (1823), il filosofo dell'utilitarismo Jeremy Bentham prepara un *Catechismo del popolo* di (1836), nel 1852 esce il *Catechismo positivo* di Comte. Il più influente di questi testi, il *Manifesto comunista* di Marx e Engels del 1848, è stato concepito da Engels nell'1847 sotto il titolo "Catechismo dei comunisti". Tutti questi testi diffondono l'idea che il governo della società industriale deve essere rifondato su nuove basi morali e scientifiche; l'industrializzazione deve essere governata a partire da un sapere nuovo, rivoluzionario, scientifico, messo a disposizione di tutti dallo Stato illuminato, mediante una rivoluzione basata sull'educazione scientifica delle masse.

Le interpretazioni "catechistiche" della modernità –sollevarono una questione di (s)fondo che continua a riproporsi nelle società industriali avanzate. Essa- può essere formulata in questo modo: "Come conciliare il mutamento continuo, innescato dalla rivoluzione industriale, con il bisogno dell'ordine sociale stabile"?

Il "Manifesto dei comunisti" definisce il capitalismo come un sistema destinato all'autodistruzione in quanto contiene in sé una contraddizione che può essere risolta solamente per mezzo di una rivoluzione violenta: si tratta della contraddizione tra le forze produttive universalistiche e i rapporti di produzione particolaristici, basati sulla proprietà privata. Il proletariato ha una funzione storica, quella cioè di riscattare l'umanità, di liberare il lavoro dalla soggezione alla proprietà privata. L'operaio non riconosce nei prodotti del suo lavoro se stesso, le sue capacità, in quanto questi prodotti assumono la forma di merce; il mondo di merci è alienato, l'uomo non riconosce nella sua logica distorta le proprie forze, si fa soggiogare dai suoi prodotti.

> "Durante il suo dominio di classe, di appena un secolo, la borghesia ha creato delle forze produttive molto più numerose e importanti di quanto non avessero mai fatto tutte insieme le generazioni passate. Soggiogamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, apertura dei fiumi alla navigazione, intere popolazioni sorte quasi per incanto dal suolo - quale dei secoli passati poteva immaginare che tali forze produttive fossero celate nel grembo del lavoro sociale?"

Il capitalismo borghese consiste nella costante espansione del mercato economico nelle aree che non possono essere controllate da nessuno Stato o autorità politica. Far corrispondere un

sistema politico al mercato che trascende tutti i confini è il problema che il capitalismo non sa risolvere.

Se proiettiamo la speculazione marxiana su un piano più empirico, giungiamo a queste tre tesi sull'evoluzione della società moderna.

1. La proprietà dei mezzi di produzione è la forma di controllo sociale da cui dipende ogni potere nella società: lo stato è soltanto "un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese". Lo Stato e la sua sovranità è il prodotto della lotta di classe, l'abolizione dello Stato borghese, di questo comitato d'affari della borghesia, renderà lo Stato inutile in quanto residuo dell'antagonismo delle classi superato dalla storia.

2. La nostra epoca, l'epoca borghese, si distingue tuttavia, perché ha semplificato gli antagonismi di classe. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte: borghesia e proletariato." Queste due classi nuove poco a poco assorbono le altre classi, distruggendo tutte le classi intermedie: la classe dei grandi capitalisti che possiedono tutti i mezzi di produzione e la classe di coloro "che non posseggono niente, i quali sono costretti a vendere il loro lavoro ai borghesi per ricevere, in cambio del lavoro, i mezzi di sostentamento per la loro esistenza".

3. La legge ferrea dei salari che legittima il rifiuto comunista di ogni riformismo sostiene che il prezzo del lavoro, cioè le condizioni alle quali l'operaio sarà costretto a vendere il proprio lavoro, è strettamente determinato dal costo di riproduzione della forza-lavoro: "le spese di produzione del lavoro consistono precisamente nella quantità di mezzi di sostentamento che sono necessari per mettere i lavoratori in grado di mantenere la propria capacità al lavoro e per impedire alla classe operaia di estinguersi. Il lavoratore non percepirà, dunque, per il suo lavoro, più di quanto sia necessario a questo scopo. Il prezzo del lavoro, ovvero il salario, sarà quindi il minimo necessario per il suo sostentamento" (Engels, Il catechismo dei comunisti).

La smentita storica di queste previsioni costituisce un aspetto importante della tradizione sociologica, la sovversione storica di queste previsioni perentorie ne rappresentano una parte importante.

In primo luogo, Marx sottovaluta gli effetti della pluralità dei poteri in una società democratica dove la divisione dei poteri e la libertà di associazione sono dei principi rispettati. Nel quadro della divisione dei poteri ad esempio il potere giudiziario riesce a limitare efficacemente il potere economico e questo vale anche per le varie associazioni dei consumatori, dei produttori, degli inquilini, tutte capaci di promuovere delle azioni collettive incisive.

La previsione di Marx non è smentita solamente dal fatto che la pluralità dei poteri negli Stati democratici ha conquistato un'autonomia rispetto agli interessi della borghesia garantendo così alla politica la possibilità di realizzare progetti riformisti di grande importanza. La smentita sta anche nel fatto che la rivoluzione bolscevica stessa non ha eliminato lo Stato, ma al contrario, lo Stato socialista è diventato strumento di repressione che il partito vittorioso ha usato per imporre il proprio potere su tutta la società. La storia del comunismo era una storia di oscillazione tra uno Stato onnipotente che si vede costretto a delle riforme che concedevano un po' di spazio alla società civile per re-imporre poi di nuovo un controllo illimitato. La storia del comunismo oscillava, metaforicamente parlando, tra Breznev e Chruscev fino a che lo Stato non crollasse.

Lo Stato democratico si è mostrato più aperto di quanto Marx non avesse previsto. La legge garantita dallo Stato, la capacità di regolare e promuovere meccanismi di soluzione dei conflitti era più efficace.

Il concetto deficitario di Stato ha avuto conseguenze negative sullo sviluppo del marxismo, la prima delle quali è l'incapacità di vedere nello Stato un'istituzione capace di governare l'economia, di introdurre nel sistema i vincoli ispirati ai valori di giustizia sociale, di uguaglianza e di partecipazione.

In secondo luogo la stratificazione sociale della società industriale avanzata non si è sviluppata secondo lo schema antagonista di Marx. La conoscenza specializzata quale asse su cui si

articola la crescita economica della società industriale avanzata è diventata pure un'importante risorsa della mobilità sociale, del passaggio di massa degli individui dalla classe operaia a quella media. Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, promuovere l'istruzione e questo modifica tutta la società, perché la conoscenza è un bene pubblico di tipo particolare la cui produzione efficiente è possibile solo a condizione che la società si democratizzi nel suo complesso, che si investa nei beni pubblici e che la politica diventi sensibile ai bisogni più complessi che sono quelli legati alla scarsità.

In terzo luogo, la società capitalista è diventata una società dei consumi, il che smentisce la teoria pessimista sulla legge ferrea dei salari. I salari crescono, si diffonde il benessere, la *qualità* della vita diventa un problema più importante del *livello* della vita. La tesi marxista è in sostanza una polemica contro le prospettive dal riformismo – la condizione operaia non può essere modificata attraverso le riforme perché vale la legge ferrea dei salari. Al contrario il secolo ventesimo è un secolo del riformismo, il successo dei partiti della sinistra riformista ha contribuito in modo decisivo alla sopravvivenza e al rafforzamento del capitalismo democratico.

Le questioni di (s)fondo legate al marxismo sono comunque risorse discorsive fondamentali nello spazio pubblico degli Stati industriali.

Comunità/ società/ collettivo: l'uso politico della nostalgia della comunità nel secolo degli estremi

Il sociologo americano Robert Nisbet attribuisce alla categoria di *comunità* un peso decisivo nella "tradizione sociologica occidentale" (1977, 67):

> "Il concetto di comunità assume, nel diciannovesimo secolo, la stessa importanza fondamentale che aveva assunto il concetto di contratto nell'Età della Ragione. ..La parola…include tutte le forme di rapporti caratterizzati da un alto grado di intimità personale, profondità emotiva, impegno morale, coesione sociale e continuità nel tempo. La comunità è fondata sull'uomo concepito nella sua completezza piuttosto che sull'uno o sull'altro dei singoli ruoli che egli si trova ad interpretare nell'ambito dell'ordine sociale; (…) Fondamentale per la forza del vincolo comunitario è l'antitesi reale o immaginaria (…) con i rapporti non-comunitari di competizione o conflitto, profitto o consenso contrattuale."

La versione più influente della critica della modernità fondata sul concetto di comunità fu elaborata da Ferdinand Toennies nel 1886 nel libro intitolato *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società)*. Egli interpreta la modernità come un'epoca caratterizzata dalla "perdita della comunità". La modernità europea consiste, secondo questa visione drammatica, nel prevalere progressivo (o rivoluzionario) della società sulla comunità in tutte le sfere della vita collettiva. Gli appartenenti alla comunità non sono legati l'uno all'altro dal valore delle cose, queste possono avere un valore solamente simbolico come ad esempio nel "dono", possono esprimere il nostro amore per l'altro; gli appartenenti alla società sono uniti al contrario esclusivamente dal vantaggio, ricavato dallo scambio reciproco di valori materiali.

> "La società ...viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra **...** e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne. Qui ci appare il quadro generale della "società borghese" o "società di scambio", di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura … Al contrario, la comunità come vincolo del sangue è in primo luogo un rapporto tra i corpi, che si esprime quindi in atti e in parole, mentre è di natura secondaria la relazione comune con oggetti che non vengono tanto scambiati quanto posseduti e goduti in comune. Inoltre la società, nel senso che possiamo chiamare morale, è interamente condizionata anche dalle connessioni con lo Stato ..." (Toennies, 1963, p. 96).

Nell'introduzione al suo trattato Toennies scrive che la comunità è un'associazione "reale e organica", mentre la società è un'associazione "ideale e meccanica". Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva, viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo, l'alienazione.

> "Così pure gli sposi sanno bene di entrare col matrimonio in una completa comunità di vita (*communio totius vitae*); una società di vita sarebbe una contraddizione in termini (…) Comunità di lingua, di costume, di fede – ma società di profitto, di viaggio, delle scienze (…) La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome (…) La comunità è la convivenza durevole e genuina, la società è soltanto una convivenza passeggera e apparente. E quindi coerente che la comunità debba essere intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico" (1963, 46-47).

La *Lebensgemeinschaft*, ovvero "la comunità di vita come organismo vivente", è diventata comunque da tempo una *Lebensgesellschaft*, ovvero una società di vita, una *biosocietà*, dove i processi di riproduzione e di protezione della vita sono governati da norme molto astratte (pensiamo alla procreazione assistita) o addirittura, seppur in casi ancora piuttosto estremi, dalle leggi di mercato. L'espressione *biosocietà* significa anzitutto l'ingresso dei processi di riproduzione, di manipolazione, di allevamento nel senso più generale degli esseri umani nei calcoli e nei meccanismi del mercato, del potere deliberativo e giuridico. Da tempo circola nei media il termine *biopolitica* che indica il fatto che al centro della politica contemporanea si colloca la questione della "conservazione" e della "sicurezza biologica della vita" – pensiamo ad esempio alla protezione dell'ambiente, ai patti internazionali che dovrebbero impedire cambiamenti climatici devastanti, le legislazioni sulla clonazione, sulle manipolazioni genetiche in generale o le politiche che mirano a privatizzare una risorsa primaria come è acqua.

La dicotomia *comunità* - *società* ha guadagnato, prima, durante e dopo la prima guerra mondiale, un'attualità politica eccezionale, come confermano le espressioni come "compagno", *Genossen*, "camerata", "fratello", tutte animate da un appello esplicito al sentimento comunitario. Una nostalgia della comunità, e il progetto di una ricostruzione della società basata sul recupero dei "valori comunitari", è contenuta implicitamente in tutti i concetti, mediante cui "cerchiamo di cogliere criticamente" le conseguenze sociali e morali della modernità industriale – ad esempio la massificazione, il consumismo, l'omologazione, l'agire comunicativo libero da dominio, ivi inclusa la celebre discussione tra i *comunitarians* e i *liberals* negli USA sul rapporto tra le norme morali e l'integrazione nella comunità.

La storia della società industriale in questi ultimi due secoli dimostra che la società, per rimanere democratica, deve recuperare la sua dimensione comunitaria costituendo uno Stato sociale che si incarica di "essere solidale" con i deboli compensando così gli effetti antisociali del mercato economico non è che un sostituto funzionale della comunità. Il secolo Ventesimo è stato marchiato dal bisogno di "ricostruire la comunità" nel modo indelebile – l'espressione "secolo degli estremi" usata per indicare la sua caratteristica predominante si riferisce anzitutto alle frustrazioni provocate nelle masse da questo bisogno.

Il fatto che su tutti i giornali europei la rivolta delle periferie che ha sconvolto Parigi nell'autunno 2005 veniva interpretato come conseguenze della "perdita della comunità" dimostra in modo convincente che si tratta di un problema "archetipico" della modernità industriale", pensiamo ai titoli giornalistici come ad esempio "una generazione di disintegrati", "le *banlieues* sono i luoghi della non appartenenza", "nei giovani bisogna risvegliare il sentimento di appartenenza ad una nazione" ecc.

La questione di (s)fondo legata alla teoria di Toennies investe anzittuto i limiti dell´universalismo: fino a che punto la verità, la giustizia, il diritto, il bene sono la *nostra* verità, la *nostra* giustizia, i *nostri* diritti, il *nostro* bene, ovvero il rapporto tra la comunità e la pretesa di imporre i *nostri* diritti e le *nostre* visioni del mondo come "umane", ovvero universalmente valide.

Il richiamo all'ideale di comunità è una risorsa di mobilitazione politica nelle società moderne, un archetipo di lotta per la legittimità.

Nel film *Artificial Intelligence* di Steve Spielberg un bambino ribot capace di esprimere sentimenti cerca la Fata Turchina per diventare un bambino vero. Nel film è una scena particolarmente istruttiva: gli umani per ribadire la differenza tra la carne, la vita autentica ed i *meccani,* i robot, organizzano le Fiere della Carne dove distruggono i mecca in scena in modo rituale per celebrare "noi che siamo vivi". E' un impegno per il futuro dell'umanità viva che si libera dalle "cose artificiali". Il bambino-robot David viene presentato in scena da un predicatore che mette gli spettatori in guardia contro "questo pupazzo che simula la vita per sostituire i mecca ai bambini veri e questo è "un attacco alla dignità umana, la più grande menzogna" il cui scopo è quello di "carpire ai vivi autentici i loro sentimenti". Il piccolo David però prega per la sua vita, il pubblico ne rimane impressionato e gridando "è un bambino, i mecca non pregano per la loro vita" cacciano il predicatore dalla scena a sassate. Ecco quanto è fragile il confine tra la comunità umana e la comunità dei robot che dovrebbero essere solamente gli strumenti di questa. La società in cui viviamo è da tempo un collettivo – un assemblaggio fatto di cose, di umani, di non umani, di robot che bisogna rappresentare ed integrare. Un messaggio importante di questa scena consiste nel situare il confine tra l'umano e non umano nella comunicazione – è un certo modo di comunicare (pregare per la vita, avere una relazione riflessiva con se stesso) che definisce la comunità degli umani.

Le questioni di (s)fondo legate alla dicotomia comunità – società si inquadrano in tre grandi contesti storici: quello dell'identità e dell'integrazione, quello dei movimenti collettivi e delle azioni collettive e quello della ricerca dell'esperienza di senso.

Giorgio Gaber ha colto questi tre momenti in una delle sue canzoni più profonde "Canzone dell'appartenenza". Egli dice che "L'appartenenza/non è lo sforzo di un civile stare insieme/non è il conforto di un normale voler bene/l'appartenenza/è avere gli altri dentro di sé. /L'appartenenza/è un'esigenza che si avverte a poco a poco/si fa più forte alla presenza di un nemico/di un obiettivo o di uno scopo./È quella forza che prepara/ al grande salto decisivo/che ferma i fiumi, sposta i monti/con lo slancio di quei magici momenti/in cui ti senti ancora vivo./Sarei certo di cambiare la mia vita/se potessi cominciare/a dire noi…"

L'ultimo verso ci fa pensare alla forza terapeutica insita nella comunità, alla relazione tra la capacità di cambiare se stesso e l'integrazione nella comunità. La ricerca di senso è sempre legata alla comunità delle idee, dei discepoli e dei maestri, alla comprensione comune, alle scoperte ed esperienze comunicate. La comunità è la casa del senso.

Il sociologo americano T. Parsons (1965) reinterpreta dopo la Seconda guerra mondiale la dicotomia "comunità- società" in termini di poli di un dilemma irriducibile, che ogni attore deve imparare a risolvere, per poter integrarsi nella società cui appartiene. La dicotomia "comunità – società" assume così un significato nuovo: sono due corni di un dilemma che si presenta ai diversi livelli ed in situazioni più comuni ai membri di ogni tipo di collettività.

In primo luogo ogni attore deve imparare a distinguere i ruoli sociali che richiedono l'atteggiamento di "neutralità affettiva" da quelli invece che richiedono l'atteggiamento di "coinvolgimento affettivo"; e i ruoli basati sull'atteggiamento di "specificità" da quelli che richiedono l'atteggiamento di "diffusività" – ad esempio il ruolo di vigile urbano da quello di madre o di amico, il primo richiede una relazione specifica mentre il secondo una relazione diffusa nel senso di investire tutti gli aspetti della vita.

In secondo luogo bisogna imparare a distinguere i ruoli che richiedono la capacità dagli attori di classificare gli altri in termini di "universalismo" dai ruoli che richiedono invece il "particolarismo", ovvero gli altri sono visti o come tutti uguali o invece come l'uno diverso dall'altro, irripetibile, unico; e inoltre la capacità classificare gli altri in termini di ciò che sanno fare – "prestazione" - o in termini di ciò che sono per nascita - "qualità ascritte". La tensione tra i poli di questi dilemmi è la sostanza della vita sociale.

Gli individui visti universalisticamente sono essenzialmente interscambiabili l'uno con l'altro. Se un vigile urbano ad esempio non dà le multe ai propri compaesani vuol dire che è particolaristico; se invece dà la multa anche al proprio fratello allora è universalistico. In un senso generale l'universalismo è la precondizione della efficienza di tutti i sistemi di selezione razionali.
I problemi della spaccatura normativa nord/sud in Italia sono strettamente connessi con il grave deficit di universalismo che Banfield (1976) chiama *familismo amorale,* cioè l'orientamento a conseguire il vantaggio per la famiglia al di fuori di ogni considerazione universalistica.

Anomia: le basi morali del *(dis)ordine* moderno

Durkheim (1893) introduce il concetto di *anomia* per tematizzate questo problema: la società verrebbe disintegrata dalla divisione del lavoro e dall'individualismo, se questa non fosse compensata da norme condivise - le parti di un tutto che non cooperano fanno precipitare il tutto in un'anarchia insostenibile. Infatti "se la divisione del lavoro non produce la solidarietà, è perché le relazioni degli organi non sono regolate, si trovano in uno stato di anomia." Nella visione di Durkheim della società moderna, gli uomini sono sempre più dissimili l'uno dall'altro in quanto inseriti nei settori molto diversi l'uno dall'altro, ma questo processo di "crescente dissimilazione tra i settori specializzati" è compensato dalla coscienza sempre più responsabilizzante dell'interdipendenza reciproca.

In un articolo in cui, in un contesto esasperato dal processo Dreyfus, difendeva l'individualismo moderno contro le critiche cattoliche e reazionarie, Durkheim scrisse:

> "Nella misura in cui le società divengono più vaste, si dispongono su più estesi territori, le tradizioni e le pratiche, per potersi piegare alla diversità delle situazioni e alla mobilità delle circostanze, sono obbligate a mantenersi in uno stato di plasticità e di inconsistenza che non offre più forte resistenza alle variazioni individuali. …. Nello stesso tempo, in seguito a una divisione del lavoro più sviluppata, ogni spirito si trova indirizzato verso un punto differente dell'orizzonte, riflette un aspetto differente del mondo e, per conseguenza, il contenuto delle coscienze differisce da un soggetto all'altro. Ci si incammina a poco a poco verso uno stato, che è attualmente quasi raggiunto, in cui i membri di un medesimo gruppo sociale non avranno più nulla in comune fra loro eccetto la loro qualità d'uomo, gli attributi costitutivi della persona umana in generale."

Il concetto di anomia ha aperto una delle questioni di (s)fondo più urgenti ed attuali nelle società ad alta differenziazione funzionale – l'irresponsabilità dei settori specializzati verso il sistema, l'impossibilità di legittimare un limite alla crescita dei settori specializzati - che si manifesta, in tutta la sua minacciosa urgenza, sullo sfondo della crisi ambientale e sociale provocata dalla globalizzazione.

L'inchiesta svolta nel 2000 tra i sociologi per scoprire i testi più citati del secolo Ventesimo ha dimostrato che il concetto di anomia è un vero luogo comune della sociologia – il testo più citato della sociologia contemporanea era appunto il saggio intitolato *Struttura sociale e anomia* in cui R.K. Merton (1966, 209-257) dà dell'anomia un'interpretazione semplificata ma di grande efficacia per stimolare ricerche empiriche sulle tensioni provocate dall'anomia nella struttura sociale moderna.

Delle diverse definizioni che Durkheim ha dato dell'anomia per Merton è centrale l'idea del limite legittimo alle aspirazioni individuali perché "un qualsiasi essere vivente non può essere felice né vivere se i suoi bisogni non sono in sufficiente rapporto con i suoi mezzi... I desideri illimitati sono per definizione insaziabili... Se nulla li limita, superano sempre e all'infinito i mezzi di cui dispongono…" (Durkheim, 1969, 300-301).

Il problema del limite legittimo da imporre ai propri bisogni è un problema di grande rilevanza nel contesto della società individualistica, dove si tende a giustificare i reati commessi per realizzare i bisogni promossi dalla pubblicità a valori fondamentali come è ad esempio il successo

o la ricchezza. Un aspetto particolarmente attuale del problema del limite è la crisi ecologica: come giustificare un limite alla crescita economica legittimato dal rispetto dell'ambiente promosso a bene pubblico centrale in una società incentrata sull'accumulo delle ricchezza privata?

"Impossibile non esiste: Impossibile è solo una parola che usano gli uomini piccoli che credono che sia per loro più facile vivere in un mondo dove solo riceveranno" – recita una pubblicità americana con il foto di Muhamad Ali. La struttura sociale moderna è squilibrata a favore del successo individuale per cui favorisce la socializzazione individualistica, che spinge gli individui ad interiorizzare i valori da realizzare piuttosto che le vie "accettabili" a realizzarle, ovvero le norme, i limiti, le regole.

Le gabbie d'acciaio: i sogni d'evasione

Max Weber ha usato la metafora "gabbie d'acciaio della modernità" per proporre una interpretazione della modernità che è forse la più attuale nella società postindustriale in cui viviamo oggi. La modernità ci emancipa dall'obbedienza alle norme eterne del passato che non ammettono alternative, dalla sottomissione alle autorità che non ammettono critiche, dall'obbligo di eseguire i comandi che non ammettono obbiezioni, dal rispetto delle verità che non ammettono dubbi. Questa emancipazione si realizza però attraverso istituzioni che diventano, man mano che si potenziano, gabbie d'acciaio da cui non vi è alcuna via di fuga praticabile. Nascono così nuove forme di schiavitù che Max Weber è stato il primo ad analizzare nella loro inesorabile forza d'imposizione, incarnata anzitutto dalla burocrazia - istituzione centrale della modernità. Essa rende facile la gestione di un ordine legale, ci permette di trovare facilmente le leggi che ci riguardano nella gazzetta ufficiale o nell'elenco specifico, ma essa stessa si caratterizza per la tendenza ad espropriare ogni potere che vorrebbe fondarsi su un'istanza legittimata dalla tradizione o da un "ordine etico". La politica moderna ha espropriato i poteri e le autorità locali, ma infine è stata essa stessa espropriata dai burocrati – "l'espropriatore viene espropriato".

Dietro alla riflessione weberiana sulle gabbie d'acciaio della modernità, si nasconde una questione di (s)fondo di assoluta attualità che investe la modernità industriale dall'inizio: *cresce incessantemente la razionalità degli strumenti che usiamo per realizzare i nostri fini, ma che cosa garantisce che questi fini stessi siano razionali?* Determinare la razionalità dei nostri "fini ultimi" risulta difficile, a differenza della razionalità meramente strumentale, che si può misurare in base al calcolo di efficienza.

La razionalità strumentale si è sviluppata inoltre – con tutte le sue diramazioni moderne come è l'economia di mercato o la ragion di Stato - all'interno dei sistemi di valori religiosi, specificamente del Cristianesimo protestante. Le religioni sono però irrazionali per definizione. Fino a che punto l'ossessiva ricerca della ricchezza economica e del potere economico è un travestimento secolare della fede nella salvezza?

La questione della crescita imperiosa della razionalità strumentale a scapito della crescita della razionalità sostanziale, quella dei nostri fini, si ripropone oggi in molte forme come la questione di (s)fondo più attuale della nostra modernità postindustriale. Ad esempio la (vana) ricerca di un'etica del mercato, dell'impresa, dell'economia, della scienza sottomessa a visioni etiche (o religiose) della vita, delle politiche bancarie va ricondotta a questa tensione la razionalità dei mezzi e la crescente irrazionalità dei fini del nostro agire. Naturalmente la crisi ecologica ne è un altro aspetto essenziale.

La forma più rilevante del mondo disincantato è oggi l'immagine del pianeta Terra scattata a quattro miliardi di miglia dalla sonda Galileo, su cui Al Gore fonda la sua esortazione morale a far fronte al riscaldamento globale nel film di David Guggenheim "The Inconvenient Truth" di cui abbiamo parlato nel capitolo IV. Un piccolo puntino perso nell'infinità dello spazio cosmico, la cui immensità non è commisurabile con il senso che l'umanità è riuscita a dare alle sue guerre, ai massacri di milioni di esseri viventi in nome di questa o di quella verità.

E' difficile accettare il mondo disincantato nella sua fredda e tecno-logica razionalità strumentale. Cresce, di conseguenza, la domanda di massa di un mondo reincantato. Quali sono le forme che questo mondo reincantato avrà nel futuro? Dobbiamo interpretare come una risposta alla domanda dei mondi reincantati ad esempio il successo del movimento chiamato "Second Life" che permette ad ogni uomo connesso a Internet crearsi un *avatar* e vivere in rete una seconda vita, diversa da quella magari frustrante, vissuta effettivamente? Max Weber, morto nel 1920 e dunque testimone dell'esito della Prima guerra mondiale, ha riconosciuto nella razionalità moderna la sua contraddizione più drammatica, ma non ha più potuto elaborarla in tutte le sue conseguenze.

(Digressione B)
La secolarizzazione: dal mondo disincantato al mondo reincantato

Max Weber ha reso importante, per le riflessioni sociologiche sulla modernità industriale, il concetto di *entzauberte Welt*, di *mondo disincantato*, totalmente secolarizzato, ripulito dei poteri magici, delle forze sopranaturali e in generale di ogni mistero. Tutti i dei sono stati cacciati dai loro nascondigli nel mondo. Il concetto di "mondo disincantato" divide solamente un fragile ed incerto confine da quello di "nichilismo", considerato dai nemici della modernità come l'essenza nascosta dell'era del moderno. Tutte le crisi della modernità non sono, ai loro occhi, se non le conseguenze del nichilismo, della relativizzazione di tutti i valori, del rifiuto del sacro che è costitutivo della modernità. Cominciamo dunque la riflessione sulla secolarizzazione dall'analisi della parola nichilismo; e questo significa partire dalla filosofia di Nietzsche che ha tematizzato la relazione fatale tra il nichilismo e la modernità in un modo particolarmente profondo.

Nietzsche, il profeta del nichilismo secondo la vulgata mediatica predominante, è significativamente il primo filosofo citato, per metterci in guardia contro il suo pensiero, dal Papa Ratzinger nella sua enciclica *Deus charitas est*. Il "nichilismo" viene generalmente interpretato – particolarmente dalla Chiesa cattolica – come una estrema minaccia contro "ciò che è proprio degli europei"; lottare con tutte le proprie forze contro questa minaccia è il dovere supremo dell'Occidente. Questa però è un'interpretazione superficiale della celebre profezia di Nietzsche sull'avvento del nichilismo in Occidente.

Nella sua visione infatti il nichilismo non significa semplicemente una perdita o dissoluzione o negazione violenta dei valori del passato e della fede metafisica nella realtà come leggiamo invece nel dizionario Devoto della lingua italiana alla voce "nichilismo": "posizione filosofica relativa alla radicale svalutazione o all'annullamento della realtà o di un aspetto di questa." Il nichilismo non è per Nietzsche una negazione dei valori dell'Occidente, bensì una conseguenza necessaria di questi valori: il nichilismo è coerente con i valori dell'Occidente. Questo ospite ingombrante che ci spaventa e non vuole lasciarci, è in realtà un ospite invitato: la ricerca della verità fu interpretata in Occidente come valore morale e questo ci impone di respingere – in nome della verità - le favole che ci raccontiamo per dare un senso alla nostra vita. I valori sono legittimati dalle favole, sono delle favole - tutti i valori, non solamente quelli degli "altri", dei popoli "meno evoluti", le cui religioni e definizioni della realtà erano "favole" agli occhi dei gesuiti o dei colonialisti illuminati.

In Occidente la verità fu inclusa tra i valori morali, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita: l'umanità europea si sente moralmente obbligata a distinguere tra ciò che è *mera favola* e ciò che è *valore vero*. Così la verità come valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, contro la forza consolatoria delle favole che ci permettono di far fronte alla morte e la paura. Per Nietzsche dunque il nichilismo è lo sbocco della morale occidentale. Nella sua visione l'uomo moderno, l'uomo tormentato dalla "crisi di senso permanente", deve imparare a superare la nostalgia delle favole, particolarmente la nostalgia del cristianesimo e questo vuole dire evitare la via facile al superamento della crisi di senso, ovvero ritornare alle vecchie favole. Chiameremo questa via

d'uscita facile dal nichilismo "dal mondo disincantato al mondo re-incantato". Per riuscire ad evitare questa via facile, l'uomo moderno deve però diventare un *Űbermensch* , un "oltreuomo".

La negazione dei falsi valori, della religione, delle "favole" cui la gente fa ricorso per dare un senso alla propria vita, non è dunque un gesto cinico o determinato dall'odio verso i valori altrui; al contrario, il nichilismo è la conseguenza *morale* del valore attribuito in Europa alla ricerca della verità. Il nichilismo invade l'Europa nel momento in cui non solamente le culture inferiori, primitive, selvagge, ma anche la cultura occidentale viene trattata come una favola.

Nietzsche riassume la genesi del nichilismo in Europa in questo modo:

> "Tra le forze che la morale ha coltivato, vi era anche la ricerca della verità: e questa infine si rivolge contro la morale, denuncia la sua teleologia, la partigianeria del suo modo di giudicare – e ora l'effetto di questo disvelamento della menzogna che l'uomo non riesce a scrollarsi d'addosso è che stimola al nichilismo. Scopriamo ancora dentro di noi i bisogni che ci sono stati trasmessi dall'interpretazione morale del mondo durata per millenni, ma questi ora ci sembrano i bisogni della menzogna. D'altra parte però sono proprio questi bisogni che sembrano essere i portatori dei valori, per i quali vale la pena di vivere. E' questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore".

I fondamentalismi odierni sia quello musulmano sia quello dei gruppi giovanili antagonisti o quello dei *neocons* rappresentato dall'amministrazione Bush, non è che il reincanto del mondo, ovvero la via facile al superamento del nichilismo: difendiamo le nostre favole senza alcuna remora, difendiamo di nuovo la favola della creazione contro Darwin, sosteniamo con nuova innocenza che i nostri valori ci sono stati comunicati direttamente da Dio! La svolta incarnata dai *neocons* di Bush consiste in una difesa aggressiva delle nostre favole (ri)espellendo la ricerca della verità dalla tavola dei valori e questo è un reincanto del mondo disincantato. In Europa particolarmente in Italia la figura del Papa Giovanni Paolo II fu trasformata dai media in un "Reincantantore del mondo" come dimostrano le scene di estasi collettiva che hanno accompagnato la sua morte. Possiamo però accettare questa via d'uscita, questa fuga nel mondo re-incantato? Non ci obbligano i nostri valori europei a preferire piuttosto il nichilismo, questo ospite ingombrante, perché più coerente con il valore morale che abbiamo attribuito alla verità?

Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole, contro i miti, contro i mondi incantati, è incarnato nella neutralità dello Stato. La sua neutralità religiosa, infatti, non è che una conseguenza del valore morale che abbiamo attribuito in Occidente alla ricerca della verità in virtù della quale non è ammissibile che lo Stato sia fondato sulle favole di chichessia – lo Stato è neutrale verso tutte le favole.

Secondo Nietzsche dunque la caratteristica decisiva dell'Occidente moderno sta in questo: la verità è stata inclusa tra i valori *morali* e questo vuol dire che noi abbiamo un dovere di conoscere, di scoprire, di denunciare i valori che sono solamente delle favole. Gli uomini moderni si sono vietati così di credere nella favole e di fondare il valore della vita sui racconti e miti e questo in nome della morale basata sulla ricerca della verità; ma i valori per i quali vale la pena di vivere, per i quali ci impegniamo sono delle favole, non sono *veri* nel senso di poter resistere all'esame critico di chi considera la conoscenza scientifica un suo dovere morale.

Quali sono le conseguenze esistenziali del fatto che gli uomini moderni "non sanno dare alcun valore a ciò che conoscono in virtù della scienza ma in ciò, cui sanno dare un valore, nelle loro favole, si sono vietati di credere"? Da questo discende il nichilismo, la disperazione, il deficit di senso, che penetra tutta la società occidentale e da qui invade tutto il mondo - e la modernità non sa porvi alcun rimedio. La via dei *neocons* appoggiata dal papa Ratzinger, il ritorno cioè alle vecchie favole è forse l'unica soluzione?

La celebre profezia di Nietzsche sull'avvento del nichilismo in conseguenza del valore morale che in Occidente è stato attribuito alla ricerca della verità, ci introduce bene nella grande questione di s)fondo posta da Max Weber che possiamo a buon diritto considerare come suo testamento intellettuale.

Riflettendo sulla caratteristica costitutiva della scienza, la sua progressività, Weber conclude che "in linea di principio il progresso tecno-scientifico tende all'infinito" il che implica un problema di senso: come può avere un senso e una ragione di esistere ciò che deve sempre crescere e progredire? "Il progresso scientifico è una frazione di quel processo di intellettualizzazione al quale andiamo soggetti da secoli e contro il quale oggi di solito si prende una posizione di natura straordinariamente negativa" (1967, 19). Il dominio tecnico sul mondo può realizzare qualsiasi cosa - il mondo è disincantato, è solo oggetto delle azioni umane – basta volere per realizzare.

Al servizio di quale vocazione o di quale demone è avvenuta questa riduzione del mondo a oggetto in rapporto a quali valori? Sempre torna la grande questione della razionalità dei fini e la razionalità dei mezzi, questa ultima tende a sostituirsi a quella prima. Nessuna scienza può stabilire il proprio fondamento di valore.

La produzione incessante della conoscenza razionale istituzionalizzata in quell'apparato culturale che chiamiamo "scienza" non riesce a dare alcun senso al mondo e la nostra presenza in esso. Il mondo è sempre più oggetto delle nostre azioni, sempre meno però quest'appropriazione del mondo da parte dell'uomo ha un senso. Anzi, sullo sfondo della crisi ecologica possiamo dire che il dominio sul mondo è la causa di un'epocale "perdita di senso".

Che cosa Weber intende con l'espressione "avere un senso"? La formula "avere un senso" indica ai suoi occhi una forma di vita che può compiersi, giungere ad una conclusione senza rimanere enigmatica. La morte è naturale, è il compimento della vita, si muore "sazi della vita" e non si desidera altro. La conoscenza dunque può "avere un senso" solamente a condizione di metterci di fronte alla "verità ultima" o "conclusiva", una specie di "happy end" che trasforma i frammenti della vita vissuta in un ordine trascendente, che ci al riparo dalla dissoluzione e dalla transitorietà delle vicende umane.

Jacques Monod, premio Nobel per la biologia, afferma che tutta la cultura umana è "animistica" e questo significa che in essa predomina il pregiudizio, secondo cui la Natura appartiene alla storia degli uomini – è stata fatta per loro, ivi incluso quell'immenso spazio cosmico. Il messaggio vero della scienza è invece che la vita è contingente, senza un senso da scoprire ma solamente da inventare: noi vogliamo rendere necessaria la nostra esistenza, integrare la Natura nella Storia dell'Umanità, mentre il sapere scientifico vi si oppone dimostrando la non-necessità dell'umanità, la sua irrimediabile "contingenza". Ecco un mondo disincantato all'estremo, estraneo definitivamente alle favole umane. Ma non è la scienza stessa una favola?

Ora, la scienza contemporanea distrugge tutti i mondi storici in cui l'umanità è riuscita a dare un senso alla propria esistenza, ma non offre alcuna alternativa, se non l'ossessione della crescita della Crescita, dell'ulteriore crescita del dominio tecnoscientifico sul mondo, dell'ulteriore riduzione del mondo a oggetto di manipolazione. Ogni dominio solleva la domanda di senso ed a questa domanda la tecno-scienza non sa dare alcuna risposta. Nell'epoca della scienza il senso viene costruito con i frammenti delle religioni del passato, con l'assordante pubblicità delle nuove possibilità di consumo, con i miti di massa o la droga. Tutti questi frammenti servono per organizzare un massiccio "reincanto del mondo".

Il concetto di "disincanto del mondo" di Max Weber rimanda al concetto di secolarizzazione che continua a circolare nelle versioni più disparate e spesso contraddittorie. Siccome l'interpretazione della modernità come "secolarizzazione" è il nucleo delle interpretazioni cattoliche della modernità voglio offrire una breve rassegne dei significati più importanti attribuiti a questo termine nel secondo dopoguerra.

La prima interpretazione della secolarizzazione, la più semplice, è quella che la interpreta come "eclissi del sacro" ovvero diminuzione dell'influenza delle religioni organizzate e

istituzionalizzate come chiesa. Quest'approccio ha dato luogo ha una serie di ricerche empiriche che hanno dimostrato che l'eclissi della religione ecclesiale è sempre compensata dalla nascita delle "religioni invisibili", ovvero di una religiosità non istituzionalizzata.

La seconda interpretazione della secolarizzazione, molto complessa ed influente, fu elaborata anzitutto dal filosofo tedesco Karl Löwith. Egli definisce la secolarizzazione come proiezione dell'escatologia cristiana, ovvero del senso salvifico della Storia sacra, nella storia umana, nella storia del mondo: è in questo mondo che si realizza la speranza degli uomini, la storia delle azioni umane si riempie di un pathos nuovo e radicale – il comunismo ne è l'esempio più forte. Il cristiano era scettico davanti alla storia di questo mondo, mentre la modernità è secolarizzazione e questo vuol dire – investe la storia di questo mondo di speranze escatologiche. La storia della salvezza libera il cristiano dalle storie del mondo; la secolarizzazione al contrario proietta la salvezza nella storia di questo mondo. In termini più generali possiamo dire che la modernità nasce in Occidente cristiano dal venir meno dell'atteggiamento scettico di fronte alla storia mondana.

> "Se applichiamo la distinzione di atteggiamento scettico e atteggiamento da credente al nostro modo di vedere la storia mondana, ne risultano due conseguenze: in primo luogo, che la cosiddetta storia della salvezza – costituita da creazione, rivelazione e redenzione – a cui si riferisce la fede, non è per nulla un processo mondano nel senso e nella direzione della storia mondana, ma piuttosto ad essa contraria ed opposta. La storia della salvezza libera l'uomo da tutte le storie di questo mondo. In quanto storia del mondo, la storia universale è, come l'uomo stesso, votata alla morte ed al peccato. Essa non porta in sé alcuna salvezza né senso alcuno di redenzione e di compimento… è priva di ogni carattere redentivi.. In secondo luogo: proprio sul fondamento di questa essenziale opposizione fra storia mondana e storia della salvezza, si possono incontrare, anche se non fondere, una visione del mondo fondata sulla fede ed un'altra scettico-filosofica. L'una e l'altra credono infatti che l'attuarsi storico del mondo come tale non abbia alcun senso giustificabile, sia come progresso verso un fine sia nel senso di un giudizio universale effettuatesi storicamente. Il credente finisce per rimettere il disordine del mondo storico alla volontà di Dio, mentre lo scettico si rassegna all'ambiguità ed all'instabilità di ogni azione umana ed evento storico.
>
> A questa affermazione che la visibile storia mondana e l'invisibile storia della salvezza non coincidono e che pertanto non è possibile illuminare la storia mondana con la luce della fede in una giustificazione ultima, a questa nostra tesi si contrappongono tutte le interpretazioni pseudocristiane della realtà storico-politica in quasi tutte le dottrine della storia. Le filosofie e le teologie della storia da Bossuet ad Hegel ed oltre, fino a Comte e Marx… si sono tutte sforzate di ricavare dalla storia universale un senso ultimo… Hegel come un processo verso il compimento della coscienza della libertà, Comte come il progresso verso l'organizzazione positivistico-scientifica dell'umanità, Marx come l'introduzione rivoluzionaria di una società senza classi che deve attuare la libertà in un regno della libertà di carattere sociale."(Löwith, 1954, 109-110)

Questo lungo passo ha una rilevanza eccezionale per l'interpretazione delle crisi della modernità. Essa è spinta avanti da una visione escatologica della storia, dunque da un elemento irrazionale che la rende incapace di porre limiti alla crescita del dominio tecno-scientifico sul mondo e alle aspirazioni di massa ad un'ulteriore crescita di questo dominio. Vi à una relazione stretta tra questa visione della storia e l'incapacità della modernità industriale di risolvere la crisi ecologica, ovvero di cambiare in risposta alla "critica verde". La società moderna si è ristrutturata con successo in risposta alla critica rossa, ovvero alla critica della disuguaglianza e dell'ingiustizia sociale, perché la rivoluzione ispirata socialmente poteva essere iscritta nel disegno escatologico. Al contrario la devastazione ecologica del mondo non può avere senso come una tappa "necessaria" del progresso generale dell'umanità.

In terzo luogo, l'interpretazione più importante dal punto di vista sociologico è quella di Dietrich Bonhoeffer. Nella sua concezione bisogna distinguere tra la religione e il cristianesimo: la religione è una fuga dalla condizione umana, dalla mortalità e dall'ignoranza, dalla contingenza di cui parla Monod. I rappresentanti della religione prima costringono l'uomo nell'angolo,

l'intimidiscono, gli illustrano la sua debolezza, la mortalità, la incertezza e poi gli offrono una via di fuga – salta nella fede in Dio, convertiti! La secolarizzazione agli occhi di Bonhoeffer, e di altri teologi della demitizzazione, indica un'epoca in cui l'uomo accetta la sua condizione nel mondo: ai propagandisti delle religioni risponde "sì, so che sono mortale, ignorante, contingente, ma accetto questa situazione, non fugo, so di essere solo una canna nel cosmo, ma mi va bene così, è questa una posizione che condivido con tutti gli esseri viventi nel cosmo, e con loro voglio essere solidale, con la loro ansia dei mortali; sarebbe vigliacco fuggire nell'eternità riservata solamente a me, voglio restare sulla Terra come una particella della Vita." Per quanto razionalizzate, le posizioni etiche dei Verdi sono ispirate a questa biosolidarietà, a questa *religione antiantropologica*

> "Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare – e in effetti quello che chiamano in campo è sempre *deus ex machina,*come soluzione fittizia a problemi insolubili oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana e di fronte ai limiti umani; questo inevitabilmente riesce sempre e soltanto finché gli uomini con le loro proprie forze on spingono i limiti un po' più avanti, e Dio inteso come *Deus ex machina* non diventa superfluo…(Bonhoeffer, 1988, 351). "Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita" (Bonhoeffer, 1988, 382).

La religione si trova dappertutto e in molte forme: essa si configura come fuga dalla struttura dell'esistenza, dalla condizione umana. Questa fuga assume oggi forme nuove – consumismo, la promessa della crescita economica illimitata, la società dello spettacolo, le Veline come ideale di esistenza ecc., insomma tutto questo enorme apparato di distrazione di massa genera nuovi spazi di fuga dalla struttura dell'esistenza.

In conclusione ricordo che Hans Blumenberg nel libro intitolato *La legittimità dell'età moderna* (1992) interpreta al contrario la categoria di "secolarizzazione" come un concetto inadeguato per interpretare la modernità, dato che essa contiene un'implicita sopravalutazione della continuità. La modernità ha una sua legittimità autonoma, in discontinuità con la tradizione, che si fonda sulla "autoaffermazione dell'uomo", ma questa problematica eccede i limiti delle nostre lezioni.

L'uomo di massa

Il concetto di "massificazione" è uno dei luoghi comuni più importanti del discorso pubblico moderno. Nel 1895 apparve il libro di Gustave Le Bon "La psicologia della folla" che ha attirato per la prima volta l'attenzione degli scienziati sociali sui tratti costitutivi di questo nuovo soggetto collettivo – l'uomo di massa. Così irrompe nella sociologia europea una nuova questione di (s)fondo: la città industriale della modernità ha creato un nuovo tipo di attore collettivo – l'uomo di massa, le masse irrazionali che pretendono, urlano, manifestano, intimidiscono, si scompongono e ricompongono. E con esse emerge un nuovo tipo di leadership carismatica, l'enigmatico potere de "les meneurs des foules", dei vari "Führer" o "duce". Questo nuovo attore sociale si distingue per la sua capacità di sottrarsi alla forza vincolante delle tradizioni morali millenarie, ridursi ad una moltitudine di individui, tutti ugualmente privi "di inibizioni morali, di convinzioni profonde e di capacità di autocritica". Minaccia la massificazione, ovvero la riduzione della società a masse di uomini in movimento, i fondamenti della nostra civiltà, i suoi valori più alti come la razionalità, il controllo di sé, la coscienza critica ecc.? Vi può essere una democrazia di massa? Non è la società di massa una non-società, un insieme di individui manipolabili senza limiti? Essere massa è un bisogno primario degli uomini come farebbe pensare ad esempio il tifo negli stadi o il fascino delle manifestazioni collettive? Vi sono anche i movimenti di massa emancipatori, che cosa li distingue da quelli oppressivi?

L'asse semantico del termine "massificazione" nell'uso comune verte su questi quattro punti:

(i) il livellamento generale degli status, dei valori, dei punti di vista, dei criteri di valutazione e di giudizio, dei gusti;

(ii) la società è dominata dai media che impongono opinioni slegate dalle esperienze concrete e dai mondi della vita agli uditori passivi;

(iii) l'eterodirezione dei bisogni individuali, ovvero il consumismo;

(iv) la deresponsabilizzazione degli individui.

Per riassumere il concetto di società di massa scelgo come punto di riferimento il libro di Kornhauser "The Politics of Mass Society" (1959). La definizione della società di massa che propone Kornhauser consiste nella riunificazione delle due tradizioni culturali sullo sfondo delle quali noi percepiamo e valutiamo il processo di massificazione.

La prima tradizione è quella aristocratica, secondo cui la distruzione dell'autonomia delle elite di fronte alle non elite, l'impossibilità delle élite di decidere autonomamente e di svolgere la loro funzione di guida è l'essenza della società di massa. La conseguenza di questa perdita di autonomia delle élite – che ora debbono " compiacere le masse infantili" - è l'espansione dei movimenti collettivi ostili alla libertà individuale. Negli anni Venti ha avuto un successo di massa il libro-pamphlet di Ortega y Gasset *La ribellione delle masse* che presentava la perdita di autonomia delle elite di fronte alle non elite come una svolta nella storia dell'Occidente carica di gravi minacce per la tradizione occidentale, fondata sull' individualismo e sulla conoscenza razionale.

La seconda tradizione è quella democratica, secondo cui la massificazione consiste nella distruzione della vita sociale autonoma delle non elite, cioè del tessuto associativo indipendente dal potere centrale in cui la società tradizionale si articolava. Dove la rete di associazione tra l'individuo e lo Stato è fitta, è improbabile che si formino movimenti collettivi ostili alla libertà individuale, se i gruppi sociali hanno una vita sociale autonoma dalle elite.

Dunque: la tradizione aristocratica ci fa percepire come minaccia all'ordine sociale liberale la dissoluzione dell'autonomia delle elite, la loro continua esposizione alle pressioni dal basso; la tradizione democratica invece ci fa percepire come minaccia all'ordine sociale liberale la dissoluzione dell'autonomia associativa e culturale delle non-elite, ovvero la possibilità che queste possono essere facilmente mobilitate dal centro.

Kornhauser ora definisce la società di massa combinando le due tradizione che costituiscono lo sfondo della nostra percezione della struttura sociale moderna: *la società industriale di massa è caratterizzata dall'estrema accessibilità delle elite alle pressioni delle non-elite e, contemporaneamente, dalla più estrema manipolabilità delle non-elite da parte delle elite.*

La questione di (s)fondo è se la democrazia è compatibile con l'uomo di massa.

L'espansione della comunicazione: la mente allargata

Il concetto di mente allargata è diventato un luogo comune con l'irruzione dei media elettronici nella società industriale dopo la seconda guerra mondiale. Le interpretazioni della modernità incentrate sulla rivoluzione della comunicazione di massa e le grandi questioni di (s)fondo che la nuova centralità dei media nella società solleva, furono anticipate con grande acume dal sociologo americano Cooley già all'inizio del Novecento. Egli sosteneva che quando "si giunge all'età moderna non possiamo comprendere esattamente nulla finché non giungiamo a percepire la maniera in cui la rivoluzione della comunicazione ha creato per noi un nuovo mondo". La comunicazione di massa ha un suo luogo d'origine storico - la grande città, la metropoli industriale.

L'effetto dell'espansione della comunicazione nella società moderna è la "mente allargata" (*enlarged mind*) che è un prodotto

(i) della aumentata capacità espressiva dei mezzi di comunicazione (più idee e modi di sentire possono essere trasmessi con efficacia);

(ii) della aumentata permanenza e velocità (vittoria sullo spazio e tempo);

(iii) della aumentata diffusione (capacità di superare le barriere politiche, sociali e psicologiche).

La questione di (s)fondo è se la mente allargata aumenta o diminuisce la partecipazione democratica dei cittadini al governo della società e del mondo, se aumenta o diminuisce l'autonomia dei cittadini di giudicare la qualità dei propri fini e la libertà di perseguirli.

> "La riduzione del prezzo della stampa, che ha permesso una grande diffusione di libri, di riviste e di giornali popolari, è stata completata dal sorgere del sistema postale moderno e dalla conquista della distanza per mezzo delle ferrovie, del telegrafo e del telefono. Accanto a questa estensione della parola parlata e scritta, sono sorte nuove tecniche di riproduzione come la fotografia, l'incisione, la fonografia e altre simili la cui importanza sociale è maggiore di quanto pensiamo - attraverso le quali possono essere fissati e divulgati nuovi tipi di impressione da parte del mondo visivo e auditivo… questi mutamenti costituiscono la base, da un punto di vista materiale, di quasi tutto ciò che vi è di caratteristico nella psicologia della vita moderna. In linea generale essi significano un'espansione della natura umana, cioè della sua capacità di esprimersi in complessi sociali: essi rendono possibile alla società di organizzarsi sempre più in base alle facoltà superiori dell'uomo, all'intelligenza e alla simpatia, piuttosto che all'autorità, alla casta e alla routine… La coscienza pubblica, invece di restare confinata a gruppi locali, s'estende mediante passi regolari attraverso quello scambio reciproco di suggestioni che i nuovi rapporti rendono possibile, fino ad abbracciare ampie nazioni e il mondo stesso in unico vivente insieme mentale. Il carattere generale di questo mutamento può venir espresso convenientemente dai due termini di estensione e di animazione. I contatti sociali vengono estesi nello spazio e accelerati nel tempo; e in eguale misura l'unità mentale che essi implicano si approfondisce e si risveglia. L'individuo, messo a contatto con una vita più aperta e più varia, s'arricchisce ed è sottoposto agli stimoli, talvolta eccessivi, di una molteplicità di suggestioni mutevoli che questo tipo di vita offre" (Cooley, 1963, 65-66).

Cooley coglie già nel 1909, quando la società della comunicazione era agli inizi, la sua conseguenza più importante: la comunicazione intensificata implica nuove forme di consapevolezza collettiva e impone a tutte le classi una specie di surriscaldamento della coscienza. La diffusione massiccia "al di là di tutte le barriere tradizionali" dei messaggi contraddittori, dei punti di vista che si smentiscono a vicenda, delle immagini che hanno un impatto emotivo particolare, genera inquietudine sociale, rivolte, movimenti sociali radicali. E queste promuovono la formazione di una classe media più inclusiva, aperta e solidale e una opinione pubblica più critica.

Siamo oggi diventati tutti consapevoli del potere dei media non di raccontare la realtà, ma di crearla. Le immagini dei media non rappresentano la realtà, ma si sostituiscono ad essa – gli eventi sono definiti come tali dalla TV, dalle strategie mediatiche.

L'industrializzazione è un'enorme invasione dei mondi storici da parte delle tecnologie rivoluzionarie. Negli anni Sessanta il filosofo canadese Marshall McLuhan ha rinnovato radicalmente la comprensione delle trasformazioni del mondo storico ad opera dei media elettronici. La chiave del suo approccio ai media sta nel concepire i media non come veicoli dei messaggi ma come messaggi essi stessi. L'irruzione della ferrovia nei territori europei ha reso possibile l'urbanizzazione accelerata, nascevano le metropoli, i centri dei nuovi Stati nazionali collegate ora effettivamente con le periferie formavano un territorio unico. La posta, la radio, i media cambiano il nostro mondo comune in un modo ancora più radicale. Ciascuna di queste invasioni spiazza le vecchie egemonie politiche e culturali, accelera il mutamento, solleva rivolte, suscita movimenti di massa. Il postino mi porta un messaggio che modifica la mia situazione individuale, ma la posta ridefinisce il quadro del mondo di tutti.

Uno dei più influenti teorici della postmodernità, il filosofo francese Jean Baudrillard (1981, 52) – morto nei primi giorni di marzo di quest'anno – sostiene che la formula "il medium è il messaggio" sia la prima formula che ci permette di comprendere l'era dominata dalla iperrealtà in

cui “le medium lui-même n’est plus saisissable en tant que tel”, in cui tra il medium e il messaggio vi è una confusione irriducibile. Ogni nuovo medium è un’estensione di noi stessi, i media non solo trasmettono i messaggi ma trasformano in messaggi possibili interi settori del mondo e dell'esperienza umana; i media non solo ci guidano attraverso il mondo ma ci dicono che cosa è il mondo; non solo investono i nostri sensi, ma ci dicono che cosa sono i sensi, non solo ci dicono chi siamo ma ci invitano a essere qualcun altro.

"Il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che introduce nei rapporti umani” dice McLuhan. Il messaggio della energia elettrica ad esempio è che la capacità dei fattori di tempo e di spazio di creare nella società umana distinzioni, differenze, sospensioni è fortemente diminuita, lo spazio e il tempo vengono compressi, si forma una compresenza degli spazi e dei tempi; è lo stesso messaggio che ci trasmette la radio, il telegrafo, il telefono, la TV, e oggi anzitutto Internet.

La questione di (s)fondo nell’era dell’abbondanza comunicativa è come dare peso alle informazioni, come trasformarle in energia sociale, in progetti politici.

L’avvento della società postindustriale

Il sociologo americano Daniel Bell (1973) ha proposto di considerare la società americana a partire dal 1956 – l’anno in cui gli operai dell’industria sono diventati una minoranza nella società – una società di tipo nuovo una “società postindustriale”.

Ecco una formulazione classica di Bell:

> “Il concetto di società postindustriale pone accento sulla centralità della conoscenza teorica quale asse attorno a cui si articolerà la nuova tecnologia, la crescita economica e la stratificazione sociale. Empiricamente è possibile dimostrare che questo principio assiale sta predominando sempre di più nelle società industriali avanzate” (D. Bell, 1976, 112). “Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, cioè l’istituzione primaria – università o istituti di ricerca – dove il lavoro scientifico dovrebbe venir svolto. Nel secolo diciannovesimo e all’inizio del ventesimo, la forza delle nazioni consisteva nella loro capacità industriale e l’indice principale di questa forza era la produzione dell’acciaio… Dopo la Seconda guerra mondiale la capacità scientifica di un paese è diventata il fattore che determina il suo potere potenziale e la ricerca e lo sviluppo si sono sostituite all’acciaio come misura di comparazione della forza delle potenze” (Bell, 1976, 117).

Il concetto di società postindustriale accentua le conseguenze sociali e politica più importante della nuova centralità della conoscenza, quale asse attorno a cui si articolerà la crescita economica, che consiste nella nascita di un settore terziario creativo e di una nuova classe media istruita e razionale, legata alla produzione della conoscenza, che conquista egemonia nelle democrazie postindustriali. L’investimento nel fattore umano, nella sua capacità di innovazione e di apprendimento, nella produzione della conoscenza nel senso più generale, diventa l’investimento più efficace. “Il modo più efficace di sviluppare le forze produttive della società consiste nella promozione dello sviluppo dell’uomo stesso”, ha scritto Radovan Richta (1969), un teorico della società postindustriale socialista.

La centralità della conoscenza implica una centralità dell’uomo, le cui qualità di apprendimento e di innovazione creativa sono risorse che il sistema non può permettersi di sprecare, pena la perdita di competitività. Abbiamo già più volte ricordato che la caduta del comunismo viene spesso interpretata in chiave di “insufficiente postmodernizzazione”, dovuta alla rigidità politica ed ideologica del sistema sovietico. Altri studiosi (Inglehart 1998) pongono l’accento sul mutamento dei valori: nel periodo che va dal 1970 al 1994 i valori di riferimento delle nuove generazioni mutano nel senso di privilegiare la qualità della vita, l’auto-espressione, il senso della vita sul reddito, la sicurezza, il consumo.

Il concetto di società postindustriale è diventato il punto di riferimento più importante per le politiche di sviluppo dagli anni Settanta fino agli anni Novanta. I programmi del governo di D'Alema ad esempio promettevano grandi investimenti nella formazione del capitale umano e nell'espansione della "knowledge society", in totale sintonia con la teoria dell' avvento della società *postindustriale*.

Il concetto di società postindustriale rende inattuali, nella società industriale avanzata, le egemonie politiche (o le aspirazioni a promuoverle) legate alle grandi ideologie storiche del secolo del lavoro e dell'industrializzazione, come sono il socialismo, il liberalismo e il conservatorismo; rende inattuali anche i movimenti politici che attingono la loro legittimità alla lotta di classe, incentrata sulla tensione tra il lavoro umano e il capitale alienante e sull'ineguaglianza; rende invece attuali i valori della classe media produttiva della conoscenza, come ad esempio la competenza razionale indipendente dalle ideologie, l'educazione diffusa e libera, orientata alla persona e la crescita culturale – sprecare queste risorse vorrebbe dire "arretrare economicamente" rischiando di perdere la competizione planetaria con il blocco comunista. I voli spaziali sono un esempio icastico del peso che ha avuto la tecno-scienza nella formazione dell'egemonia politica nel mondo bipolare; l'iniziale vantaggio dei sovietici è stato, infatti, superato dagli USA attraverso massicci investimenti nella scienza – il progresso degli anni ottanta è, in una misura eccezionale, una ricaduta della competizione spaziale. La cosmonautica cinese che inizia ad avere i primi successi in questi anni è un segnale politico forte - anche in Cina è iniziata la postindustrializzazione.

Il concetto di società postindustriale nelle sue diverse versioni è un luogo comune abusato in politica; lo slogan del governo Berlusconi "Inglese, Internet, impresa" che dovrebbe riassumere le priorità della riforma della scuola è legittimato, come progetto politico, dalla teoria della postindustrializzazione, seppur estremamente banalizzata.

Il rischio ambientale e la seconda modernità

Negli anni Ottanta si afferma un nuovo senso d'attualità che impone una nuova questione di (s)fondo, un nuovo luogo comune della cultura moderna: il concetto di rischio ambientale diventa un concetto egemone nell'interpretazione della tarda modernità (post)industriale. La società industriale viene percepita prima di tutto come una società del rischio, come dice appunto il titolo del celebre libro di U. Beck *La società del rischio*. Al concetto di rischio ambientale si richiamano i più importanti movimenti politici e sociali della società contemporanea che percepiscono come *inattuale* la democrazia, basata sulla competizione per il consenso elettorale tra i partiti tradizionali, le cui ideologie si sono formate nelle lotte sociali della prima modernità industriale.

La prima modernità, in cui la modernità si identifica con lo sviluppo dello Stato industriale, produce dei rischi ambientali, sociali e morali (pensiamo alle biotecnologie) che non possono essere risolti all'interno del quadro istituzionale e culturale della prima modernità. Le conseguenze secondarie della modernizzazione innescano, nelle società industriali, reazioni dei *subsistemi*, le cui dinamiche, semantiche e logiche non s'integrano nella "vecchia" modernità, ma, al contrario, la dissolvono.

Questa dissoluzione investe

(i) sotto il titolo di "flessibilità", i valori centrali della prima modernità come ad esempio quello di "impiego sicuro";

(ii) sotto il titolo "pericoli ambientali", la certezza del futuro e la protezione contro i pericoli legati alla tecnologia;

(iii) sotto il titolo "globalizzazione", i vincoli e le garanzie contro la competizione illimitata che sono legati ai diritti dei cittadini negli Stati nazionali.

Le questioni di (s)fondo incentrate sul rischio ambientale, rendono *inattuali,* superati nella sostanza, i programmi dei partiti politici del "sistema". I nuovi movimenti politici cercano di mobilitare trasversalmente la società civile contro le conseguenze sociali, ambientali e politiche della *deregulation* globale imposta dalle grandi corporazioni sopranazionali.

La società del rischio è caratterizzata da una crescente incertezza circa la sostenibilità del *tecnicamente fattibile.* In altri termini: la tensione crescente tra la sempre più incerta *sostenibilità* (biologica, sociale e morale) del tecnicamente sempre più facilmente *fattibile,* spinge l'evoluzione della società verso una seconda modernità o "modernità riflessiva", cui attingerà la sua legittimità la futura egemonia del nuovo blocco storico di potere nel sistema di società industriali globalizzate.

CAPITOLO VII

GLOBALIZZAZIONE: DIECI PAROLE PER CAPIRLA, NON PER FARNE APOLOGIA

"Forse la difficoltà a trovare una definizione unanime della globalizzazione è figlia anche di un'epocale crisi del fenomeno stesso della definizione. Mi chiedo se non sia scaduto il tempo in cui era possibile dare definizioni… Quasi tutti sono in grado di schierarsi pro o contro la globalizzazione ma pochissimi sanno cos'è. Fenomeno in sé assurdo ma da poco diventato logico, da quando è decaduto il gusto di dare definizioni. Non c'è una definizione della globalizzazione perché non esistono più le definizioni."

Alessandro Baricco

Le forme della globalizzazione

Le quattro ondate

Il sociologo della società post-industriale De Masi ripercorre, nella sua riflessione sul futuro del lavoro (1999, 163-170), dieci forme che la globalizzazione ha assunto nella storia del mondo. La prima forma della globalizzazione è la scoperta, la progressiva esplorazione del pianeta per farne mappe e per sfruttarne le risorse che culmina nella conquista della Luna da parte dell'umanità. La seconda è il commercio che dagli inizi arabi e asiatici si è esteso su tutta la Terra, collegando i mercati locali a quelli cosmopoliti; questo processo cominciò già in Mesopotamia, continuò nei paesi arabi e del Medio Oriente, nelle repubbliche marinare italiane e nelle città anseatiche tedesche e culmina nell'attuale organizzazione mondiale del commercio (WTO) e nel mercato planetario delle informazioni e delle conoscenze.

La colonizzazione ha rappresentato un'altra forma di globalizzazione, le cui quattro varianti contemporanee sono: l'invasione dei mercati con un tipo di prodotto, come ad esempio il caso Microsoft, o le multinazionali del petrolio; l'esportazione dei capitali che sottomette nuovi paesi ai fini strategici dell'oligarchia finanziaria del pianeta; le imprese multinazionali il cui potere e la cui influenza oltrepassano la sovranità di qualsiasi stato; l'egemonia di certe idee imposta dai *managers* della comunicazione planetaria. L'ottava forma della globalizzazione è la formazione delle organizzazioni sopranazionali che cercano di sottoporre a regole sanzionate internazionalmente l'agire di tutti gli stati. La nona forma della globalizzazione sono le contrattazioni tra le imprese multinazionali con lo scopo strategico di indebolire la competizione reciproca creando una rete di interessi comuni.

La decima forma della globalizzazione è la peculiare forma che essa ha assunto attualmente; le sue caratteristiche essenziali sono: (i) la *compenetrazione* di tutte le sue forme storiche che oggi operano contemporaneamente; (ii) il ruolo unilaterale degli Stati Uniti che sono attualmente *l'unica potenza colonizzatrice*; (iii) l'unificazione politica come conseguenza della *mobilità enormemente aumentata* delle masse; (iv) il potere unificante dei *mass media* che ha formato una mente collettiva unica - tutti gli uomini vivono *in contemporanea* gli stessi eventi importanti.

Ora il "momento unipolare" che caratterizza la politica internazionale di questo inizio di nuovo Millennio pone una questione importante a tutti i sostenitori della democrazia internazionale: è l'unipolarità americana l'inizio di una nuova forma di *governance* del mondo o, *viceversa*, si tratta solo di un *momento* transeunte? Nell'ipotesi in cui si tratti di una *governance* del mondo destinata a perdurare, quale deve essere il rapporto con il governo degli USA di tutti gli altri paesi del mondo? Di puro vassallaggio o di attivo dialogo e di reciproca influenza? E quali forme istituzionali questo nuovo rapporto deve assumere? Dovrebbe veramente il presidente degli USA essere eletto dai cittadini di tutto il mondo, come si diceva nelle discussioni sulle recenti elezioni americane?

Semplificando possiamo descrivere il processo di globalizzazione, nella sua fase attuale "di compenetrazione di tutte le sue forme storiche", come un intreccio delle conseguenze insostenibili di quattro grandi ondate di mutamenti provocate dalle rivoluzioni tecnologiche legate all'energia nucleare, alla comunicazione elettronica, ai viaggi cosmici e alla crisi ecologica.

Il primo urto della globalizzazione ha un epicentro chiaramente visibile - Hiroshima. Rimanda alla minaccia nucleare, alla consapevolezza che una guerra nucleare distruggerebbe la vita sulla Terra non ammettendo dunque alcun vincitore. La sovranità politica si fondava sulla possibilità effettiva di scatenare l'olocausto nucleare, per la prima volta nella storia, la sopravvivenza dell'umanità dipendeva dalle decisioni politiche di un numero ristretto di individui, e dunque dalla razionalità del suo sistema politico. L'esistenzialismo era il movimento filosofico che negli anni Cinquanta ha espresso nel modo più influente il nuovo peso acquisito dalla parola "decisione libera", e anche l'ansia suscitata dalla crescente consapevolezza dei condizionamenti e delle manipolazioni che ne insidiano la ragionevolezza e il fondamento morale.

Il secondo urto della globalizzazione fu provocato dal concetto di "limiti della crescita" imposto all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale dalle argomentazioni del Club di Roma e

riassunte nel volume *The Limits to Growth* pubblicato nel 1972 da Dennis e Donella Meadows. La tesi principale del libro è che la continuazione del modello attuale di crescita economica avrà per conseguenza un crollo dell'ambiente e un esaurimento delle risorse del pianeta verso la fine del secolo".

L'approfondita analisi delle previsioni formulate nel libro, svolta in seguito dall'University of Sussex, mostrò che le previsioni hanno sottostimato la velocità e la profondità dei mutamenti tecnologici, la capacità di adattamento delle società democratiche e la capacità della società civile di promuovere mediante movimenti collettivi mutamenti istituzionali di grande impatto. Il testo ha comunque aperto una nuova epoca nella valutazione dei costi reali della crescita industriale: nello spazio pubblico delle democrazie industriali comincia a imporsi la coscienza della necessità di rimediare velocemente, per uscire dal circolo vizioso che trasforma ogni aumento della razionalità individuale in un aumento della follia collettiva, alla sottovalutazione delle "terre comunali" nel processo di formazione dei prezzi.

Un grande impatto ha avuto anche il libro di E. J. Mishan sui "costi della crescita", pubblicato per la prima volta nel 1967 che mette in luce i costi nascosti, o non misurabili con i metodi classici dell'economia, come ad esempio il traffico nelle grandi città, l'impatto sociale e culturale della rapida trasformazione tecnologica dell'ambiente, dell'espansione delle comunicazioni ecc.

I limiti che la natura pone alla crescita industriale obbliga i paesi industriali ad una coordinazione globale, legittimata da un progetto politico "universale" e sanzionata da organismi internazionali.

Il terzo urto rimanda all'espansione planetaria della comunicazione analizzata, nelle sue implicazioni globali, nella pionieristica opera di McLuhan. La comunicazione globale - il formarsi del "villaggio globale" (McLuhan) o della "società trasparente" (Vattimo) - porta alla relativizzazione, frammentazione e contaminazione reciproca di tutte le culture storiche. La comunicazione è sempre più estesa, ma risulta sempre meno realizzabile il suo fine più rilevante, quello cioè di mobilitare i partecipanti alla comunicazione per trasformare, mediante processi (movimenti) politici, l'informazione in energia sociale, ovvero per cambiare quelli aspetti della nostra situazione che l'informazione ricevuta ci costringe a giudicare come insostenibili.

La quarta ondata, la più dirompente, è la *planetarizzazione*. Nel capitolo V abbiamo discusso l'imperativo morale che Al Gore deriva dalla foto della Terra, presa da un'astronave a quattro miliardi di miglia di distanza in cui la Terra non è che un piccolo puntino, perso nell'infinità di altri puntini. Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per rendere i nostri comportamenti coerenti con l'informazione contenuta in quest'immagine: i costi della crescita economica sono insostenibili perché minacciano la terra, la nostra unica casa.
Abbiamo citato anche Marshall McLuhan che ha scritto che "la vera azione nell'evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto (tra di essi)... Eravamo appena diventati consapevoli dell'esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l'uomo" (1989, 22).

Con la parola "planetarizzazione" indico dunque l'impatto culturale, morale e politico del mutamento radicale del nostro rapporto con la Terra e con la vita su di essa, implicita nei viaggi cosmici. La vista della Terra vista dalla Luna come un piccolo pianeta blu, dove la vita non è che un fragile e minacciato strato verde sulla sua superficie, impone a tutti gli uomini, nel momento in cui diventa un'esperienza di massa, un nuovo imperativo categorico universale - la bio-solidarietà. L'immagine della Terra fotografata dal satellite mostra, con una convincente concretezza, a tutti gli uomini, che ogni agire ha, nel contesto della società tecnologica complessa, un impatto globale sull' *habitat* umano; a partire da quale *contratto sociale originario*, possiamo dunque difendere come legittimo il concetto di "bene privato"? Cambia radicalmente il rapporto tra l'agire umano e il luogo in cui si svolge – ossia il pianeta Terra. La legittimità dell'agire umano deve fondarsi ora su una

versione del mondo radicalmente diversa da quella basata sull'*antropocentrismo* cristiano (riscritto dalla modernità in termini di soggettività che si emancipa dalle servitù inconsce implicite nelle tradizioni), sull'idea di progresso o di diritti umani, sulla crescita della capacità umana di piegare la natura ai suoi fini e sulla *matematizzazione* della natura.

Le azioni private o pubbliche si caratterizzano ora per un "*deficit* permanente di legittimità" che è una conseguenza dell'espansione della comunicazione elettronica che ha trasformato tutte le società sulla Terra in una sola "società trasparente". Con quest'espressione Vattimo indica il fardello storico particolare della situazione contemporanea, il fatto, cioè, che nessun individuo o gruppo di individui possa sottrarsi al riconoscimento dei limiti della versione del mondo su cui basa i suoi progetti d'azione. I limiti storici delle nostre versioni del mondo sono diventati trasparenti, per cui nessun attore razionale può rivendicare una posizione privilegiata per le conoscenze o convinzioni morali su cui basa le sue scelte. Nessun attore dispone di informazioni sufficienti circa l'impatto delle sue azioni sugli altri, nessuno può pretendere di essere sovrano, nessuno rappresenta credibilmente il punto di vista universale, certo e rappresentativo dell'interesse pubblico.

Quale etica e quale razionalità dovrebbe ispirare l'agire umano nell'ambiente tecnologico così complesso? Le conseguenze delle nostre azioni si amplificano imprevedibilmente attraverso tutto il sistema provocando catastrofi nei luoghi lontani che i *mass media* rielaborano in immagini drammatiche, viste in contemporanea da tutti gli uomini sul pianeta Terra. Sul *Corriere della Sera* del 14 ottobre 2001 leggiamo ad esempio questa notizia: "Hanno il muso e le zampe color giallo fluorescente i primi maialini al mondo nati con geni di medusa inseriti nel loro patrimonio genetico". Secondo quali criteri etici dobbiamo valutare una simile possibilità tecnica? E' eticamente sostenibile un maialino-medusa? Posso mettere al mio negozio il cartellone "qui si vendono i maialini fosforescenti medusizzati"? E' il profitto economico una ragione sufficiente per questo intervento che ricodifica l'identità di un essere vivente?

2. La globalizzazione: un minivocabolario

"Globalizzazione": una parola tuttofare

Il successo del termine *globalizzazione* dipende in buona parte dal fatto che ci permette di riunire in una sola parola il caos seguito alla fine del bipolarismo. Esso si presenta così come un concetto che rende possibile un gigantesco riciclaggio degli scarti e dei frammenti della prima modernità – pensiamo all'espansione coloniale (vi è un legame tra la posizione degli arabi in Francia e la guerra d'Algeria), alle gigantesche migrazioni che accompagnavano l'industrializzazione, alle conseguenze geo-politiche della Guerra fredda, i cui residui – tra cui il terrorismo islamico - l'Occidente industriale non ha mai cercato di rimuovere dopo il 1989.

La parola tutto-fare "globalizzazione" permette di rimescolare e rielaborare questi scarti della paleomodernità in una nuova "meta-narrazione" unificante, che garantisce legittimità alle politiche di riduzione dei diritti dei cittadini, ad esempio la flessibilizzazione del mercato del lavoro o lo smantellamento dello stato sociale del dopoguerra, presentate come una nuova "necessità storica". Il termine "globalizzazione" si oppone in questo modo alle versioni post-moderne del mondo, incentrate invece sulla dissoluzione delle grandi meta-narrazioni imperative da cui l'*ordine moderno* traeva la sua legittimità e l'energia di espansione.

Come tutti i concetti basilari delle scienze umane, anche il concetto di globalizzazione ha una dimensione *analitica/descrittiva*, e una dimensione *politica/normativa*. Ogni concetto proposto dalle *humanities* contiene le tracce di una "effervescenza collettiva" (termine usato da Durkheim nella sua riflessione sulla funzione sociale delle religioni) che, trascinando, motivando, orientando,

(dis)unendo, sensibilizzando le masse, ha fatto nascere i movimenti sociali impegnati nella lotta per la trasformazione della società – pensiamo ad esempio al concetto di classe. La tensione tra la dimensione politica/normativa e quella analitica/descrittiva del concetto di globalizzazione non può essere annullata, ma esplicitamente riconosciuta.

La "globalizzazione" indica anzitutto la venuta di un'epoca in cui gli uomini sono condannati a diventare "custodi della Terra", a negoziare, cioè, patti politici per garantirsi un'aria respirabile, una mobilità socialmente sostenibile, un clima compatibile con i limiti biologici della sopravvivenza umana, una flessibilità compatibile con le basi antropologiche dell'esistenza.

Cominciamo la nostra analisi della globalizzazione dalla costruzione di un minivocabolario essenziale.

Un minivocabolario (di dieci parole)

Il minivocabolario che useremo per definire la globalizzazione comprenderà dieci parole d'uso corrente nelle scienze umane e nei dibattiti pubblici che appartengono a discipline diverse per cui circolano slegate l'una dall'altra; nel nostro minivocabolario li legheremo invece insieme. Combinate insieme, le parole di questo minivocabolario colgono il processo di globalizzazione nella sua contraddittorietà peculiare, in virtù della quale si presenta, da una parte, come un recupero trionfale della modernità, dall'altra ci pone invece di fronte a problemi che trascendono totalmente i vocabolari e i paradigmi della modernità.

Includo in questo vocabolario minimo le seguenti dieci voci: ambiente tecnologico, azione collettiva, bene pubblico, capitale sociale, complessità, costo transazionale, *deregulation* (o competizione illimitata nel mercato planetario), esternalità (o *diseconomie* esterne), iperborghesia, irrazionalità collettiva come conseguenza della razionalità individuale.

(1) *Ambiente tecnologico*

L'ambiente tecnologico non è un insieme di strumenti più o meno efficaci a disposizione degli uomini, ma una forma di mondo, caratterizzata dalla crescente mobilità, riproducibilità, (re)installabilità, riscrivibilità, (ri)programmabilità, sintetizzabilità, (ri)traducibilità, (ri)comprimibilità, amplificabilità, riducibilità, conservabilità, (ri)movibilità, (ri)chiamabilità, (ri)evocabilità, (ri)trasmissibilità, (ri)costruibilità, (ri)trasferibilità di tutto. Un numero crescente di individui può scegliere tra le diverse linee d'azione negli ambiti prima determinati dalla natura e regolati dalle prescrizioni, e questo secondo criteri negoziati liberamente con gli altri e legittimati razionalmente.

La crescente riproducibilità, ricostruibilità e (re)installabilità di tutti gli aspetti del nostro mondo entra comunque in violento contrasto con quelle definizioni di senso, su cui la nostra civiltà si è fondata per millenni. Sia che si trattasse di una relazione interpersonale, di un sentimento o di un'esperienza, la categoria di senso rimandava sempre a qualcosa di unico, di autentico, di irriproducibile, non costruito. Dall'inizio dell'era della tecnica, i filosofi mettono in guardia contro l'invasione del nostro mondo della vita da infinite copie generate dagli apparati di riproducibilità che dominano nella società consumista di massa; e contro l'uomo di massa guidato dai bisogni inautentici imposti dalla pubblicità. La tensione tra l'autentico e l'artificiale, tra l'incontro con l'unico ed irripetibile che dà il senso alla vita e la disponibilità illimitata di copie riprodotte in massa che svuota ogni esperienza di senso è il nucleo delle critiche mosse alla civiltà industriale da sempre.

Con il concetto di *ambiente tecnologico* indico dunque una forma di mondo, caratterizzata «dall'accumularsi dei vantaggi a favore dell'uomo nello scambio con la natura» (cfr. Negrotti 1976). L'accumularsi di questi vantaggi significa, nell'insieme, che aumenta "a dismisura" il predominio dell'azione elettiva su quella prescrittiva. Il termine "azione elettiva" fu introdotto da Germani (ad esempio 1971, 1975) per indicare un tratto costitutivo della modernità, il fatto, cioè, che gli

individui possono, in misura crescente, scegliere il corso da dare alle proprie azioni senza dover conformarsi ad uno schema predeterminato dalla tradizione o dalla natura. L'azione elettiva è anch'essa socialmente regolata, sebbene non in virtù degli schemi che collegherebbero rigidamente una data situazione ad una data risposta; essa è regolata invece dai criteri di scelta *relativi* (esistono criteri alternativi pure essi sostenuti su basi razionali da altri attori) e *negoziati* (concordati in base ad argomentazioni e contrattazioni tra le parti). La modernizzazione consiste nella progressiva espansione degli ambiti d'azione aperti alla scelta razionale libera compiuta dagli individui autonomi: nella società moderna infatti gli individui scelgono, in base a criteri negoziati e relativi, la propria professione, la religione, il gruppo di affiliazione, l'ideologia, il partito, ecc.

Le possibilità rimesse oggi alla scelta umana, ad esempio dalle biotecnologie, accrescono in modo così radicale il potere dell'azione elettiva da travolgerne ogni criterio etico o razionale tratto dalle metanarrazioni costitutive della prima modernità - ad esempio l'Illuminismo definito kantianamente come "emancipazione dell'uomo da una condizione di inferiorità di cui egli stesso è la causa", la simpatia concepita da Smith e da De Tocqueville come il cimento della società democratica basata sull'uguaglianza. Possiamo ancora avere fiducia nell'immaginazione empatica capace di farci comprendere i punti di vista degli altri, nel senso comune o nella comunicazione libera da dominio per decidere se clonare o no gli esseri viventi? Le meta-narrazioni da cui la condizione dell'uomo moderno traeva il suo senso più profondo – il progresso dell'umanità ad esempio – non ci danno più alcun aiuto per rispondere a queste domande.

Lo sviluppo tecnologico ha un implicito fine verso cui tende, la sua evoluzione ha una sua direzione stabile - il predominio dell'azione elettiva in tutti i campi. Questo predominio è interpretato dai sostenitori della modernità industriale come progresso, come senso della Storia. Estendere a tutti i cittadini la possibilità di scegliere la neve d'estate e la spiaggia d'inverno, i frutti d'estate in pieno inverno o la possibilità di catturare una voce o un volto destinati a svanire per riprodurli quando si vuole, di spostarsi velocemente da un qualsiasi luogo all'altro sul pianeta - tutto questo risponde all'imperativo della democrazia moderna che è quello di dare tutto a tutti e rendere gli uomini dipendenti solo dalle loro decisioni autonome e razionali.

L'espansione degli ambiti aperti all'azione elettiva travolge però oggi tutti i limiti storici: tra le scelte possibili rientra ad esempio quella di riscrivere il codice genetico degli esseri viventi sul nostro pianeta secondo criteri negoziati e relativi, ma pur sempre basati essenzialmente sul perseguimento del profitto. La negoziazione dei criteri vincolanti per regolare le azioni elettive di questo genere da un punto di vista etico, trascende attualmente i modelli di comunicazione politica delle democrazie industriali. I mutamenti *antropogenici* del clima, il buco nell'ozono, la riduzione della *bio-logo-socio*diversità ovvero della pluralità dell'informazione genetica, culturale e sociale disponibile sulla Terra, l'inquinamento delle grandi città e i rischi delle biotecnologie, sono conseguenze delle scelte governate da minoranze privilegiate che hanno però un impatto enorme su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra.

In altri termini: la globalizzazione significa che le condizioni di vita sul pianeta Terra dipendono, in una misura del tutto nuova, dai vincoli negoziati secondo criteri razionali tra i gruppi di interesse egemonici. La domanda di come garantire, nell'ambiente tecnologico delle società *ipermoderne* industriali, la razionalità dei vincoli cui deve essere soggetto l'uso dell'informazione contenuta nel *genoma* umano o nelle previsioni dei climatologi sul riscaldamento globale causato dai gas serra, è estremamente urgente, ma non ammette una risposta certa. I concetti metafisici tradizionali come natura umana, condizione umana, bene comune o responsabilità morale, hanno perso ormai ogni cogenza. I criteri vincolanti che il rispetto condiviso per la natura umana (per ciò che l'uomo è non per volontà sua ma in virtù delle leggi immutabili della natura) o il rispetto per l'esperienza degli anziani imponevano alle azioni elettive nella prima modernità, sono definitivamente rimossi. Lo sviluppo dell'ambiente tecnologico ha cancellato la differenza tra la città umana e la natura. La natura viene vista prevalentemente come "rischi imprevedibili", come la

forza che può causare “catastrofi improvvise”; la natura è un insieme di minacce legate al *deficit* di informazioni o alle inevitabili conseguenze non intenzionali delle azioni umane (Jonas 1990).

La Natura è diventata un problema politico: rappresenta una limitazione della nostra libertà di agire che si manifesta, nella società attuale incapace di legittimare le limitazioni, solamente come catastrofe incombente – l’esempio particolarmente convincente è il riscaldamento globale del pianeta. L'ambiente tecnologico è vulnerabile, perché le interconnessioni imprevedibili tra gli elementi di cui consta, rendono incerto il risultato complessivo delle concatenazioni di azioni elettive. Il predominio totale dell'azione elettiva significa che tutti gli uomini scelgono, le scelte sono contingenti e la contingenza aumenta i rischi (cf. anche il capitolo VII, par. 4).

In conseguenza dello sviluppo delle biotecnologie, i processi di riproduzione della vita sono affidati alle norme negoziate nello spazio pubblico e rese vincolanti dalle sanzioni legali (pensiamo ad esempio alla legislazione italiana sulla riproduzione assistita, sugli embrioni legittimamente utilizzabili o sui trapianti) o sono affidati, in un numero crescente di casi, alle regole di mercato, ovvero al libero scambio reciprocamente vantaggioso e fondato su contratti privati.

Nella sua celebre ed apocalittica riflessione sul mondo tecnico (*Die Frage nach der Technik,* 1962, 16) Heidegger, il filosofo più citato nel Ventesimo secolo, ha scritto che non è corretto dire che «la centrale idroelettrica è costruita sul fiume Reno, come il vecchio ponte di legno che da secoli univa le sue rive; piuttosto dovremmo dire che il fiume Reno è stato inserito nella centrale idroelettrica, il fiume è ora determinato in ciò che è a partire dall'essenza della centrale - fornisce la pressione d'acqua». La natura, ridotta a “materia prima” o a “fonte d'energia”, viene integrata nei sistemi d'azione diretti al perseguimento del profitto, l'ambiente tecnologico soppianta quello naturale su tutto il pianeta.

In riferimento a quale modello culturale legittimante e mediante quali regimi di negoziazione possiamo negoziare l’inserimento della natura dentro i complessi il cui fine è il profitto? I movimenti verdi che cercano di rappresentare la difesa della natura come problema politico più urgente, debbono lottare anzitutto per dare una rappresentazione politica ai moderni collettivi ibridi, ovvero i collettivi costituitisi in virtù dell'ibridazione di tutte le identità attraverso la tecnologia che è l'essenza non riconosciuta della modernità. Non riconosciuta perché la morale e la politica moderne continuano a fondarsi sull’autonomia dell’umano, sulla distinzione tra la società e l’ambiente tecnologico; la società moderna invece si è ibridata, si è intrecciata con la tecnica. L'espressione “ibridazione” (introdotta dal sociologo francese della scienza Bruno Latour nel volume intitolato *Non siamo mai stati moderni)* si riferisce al fatto che il confine “società - natura” viene trasgredito dalle tecnologie in continuazione, la società e la natura si incrociano contaminandosi irreversibilmente, mentre le pratiche culturali dominanti si basano sulla “purificazione”, ovvero sulla rigida separazione della natura e della società. Faccio ad esempio parte di un gruppo di studiosi dispersi tra cinque continenti, ma siamo in contatto quotidiano grazie ad Internet: questo è un collettivo, costituito dalla tecnologia, non una società distinta dalla tecnologia.

Il termine “collettivo” vuole distinguersi anzitutto dalla parola “società” che è il prodotto della pratica di “purificazione”, della separazione della società (della soggettività) dalla natura (dall'oggettività); il collettivo “colletta”, ovvero mette insieme le associazioni di umani e di non umani (Latour 2000, 261). L’ambiente tecnologico in cui viviamo oggi è appunto un collettivo, un’associazione di umani e di non umani, di cose e di animali, di apparati tecnici e di azioni umane.

Per riassumere: Le società che si espandono nell’ambiente tecnologico hanno due problemi fondamentali:

(i) quello di garantire una fonte praticabile di giustificazioni per le scelte cui sono costrette dalla continua espansione degli ambiti esposti all’azione elettiva, al libero arbitrio degli individui.

(ii) quello di trovare una risposta alla profonda crisi di senso provocata dal predominio crescente delle copie sull'originale, del riproducibile sull'autentico, dell'installabile su ciò che è radicato nella terra o nella tradizione, della comunicazione sul contenuto della comunicazione; la civiltà occidentale infatti ha sempre identificato il senso della vita con la scoperta di ciò che è autentico, con la vicinanza all'originale, con la presenza dell'unico, con l'esperienza dell'irripetibile.

Come legittimare i limiti che vogliamo porre alla proliferazione di copie e alla riproducibilità di tutto? Su quali basi razionali dobbiamo vietare ad esempio la clonazione?

(2) *Azione collettiva*

La voce *azione collettiva* ha un ruolo centrale nel nostro minivocabolario della globalizzazione. Nel 1965 l'economista Mancur Olson introdusse il concetto di "logica dell'azione collettiva" per descrivere le condizioni necessarie per produrre efficientemente i beni pubblici. I beni pubblici non possono essere prodotti in modo efficiente, se non attraverso azioni collettive, date le loro due caratteristiche costitutive, quelle cioè di *indivisibilità* e di non *escludibilità degli altri* (cf. la voce seguente di questo minivocabolario: i beni pubblici non possono essere *divisi* e forniti a quote - forniti ad uno sono forniti a tutti; e, una volta disponibili, gli altri non possono essere esclusi a costi accettabili dal loro godimento).

Un gruppo ha il problema dell'azione collettiva, quando per tutti sarebbe vantaggioso che qualcuno facesse una cosa, ma a nessuno preso singolarmente conviene farla. Olson divide i gruppi in piccoli, intermedi e grandi. Nei gruppi piccoli (o "privilegiati"), l'individuo ha un incentivo a fornire il bene pubblico, anche nel caso in cui deve addossarsi tutti i costi. Il valore del bene per ogni membro del gruppo è in questo caso più grande del suo costo, cioè $Ai = Vi - C > 0$, ovvero l'individuo che ha fornito il bene ne ricava un vantaggio perché il valore del bene per ogni individuo è superiore al costo della sua produzione; nei piccoli gruppi operano inoltre incentivi sociali come lo *status* sociale, l'amore degli altri, l'altruismo, il senso forte di appartenenza, il prestigio, ecc. Quando le dimensioni del gruppo (Sg) aumentano, diminuisce sia l'importanza di ogni contributo individuale al bene sia l'importanza della frazione (Fi) del valore del bene per il gruppo (Vg), di cui ciascun individuo gode, vale infatti che $Fi = Vi / Vg$.

Nel gruppo intermedio nessun membro trae un vantaggio sufficiente dal bene collettivo per essere motivato a fornirlo lui stesso, ma il gruppo non è grande abbastanza da permettere al passeggero clandestino di rimanere anonimo; ne consegue che la probabilità che il gruppo cooperi per realizzare il bene collettivo è alta. Nei gruppi grandi (o "latenti") il vantaggio dell'individuo è troppo basso e i costi di organizzazione troppo alti per rendere l'azione collettiva probabile. In questi gruppi, di conseguenza, la produzione efficiente dei beni pubblici dipende dall'uso degli incentivi selettivi o delle sanzioni e coercizioni credibili.

Dal punto di vista di Olson le azioni collettive sono improbabili, eppure si verificano in continuazione - le azioni collettive riuscite sono un aspetto essenziale della storia della democrazia. Come ha ricordato Hirschmann, economisti, politologi e sociologi cominciano a discutere le tesi pessimistiche di Olson, paradossalmente, verso la fine degli anni Sessanta, nel periodo in cui esplodono le azioni collettive più sconvolgenti che le democrazie occidentali hanno mai conosciuto come ad esempioil movimento per la difesa dei diritti civili delle minoranze negli Stati Uniti, le proteste di massa degli studenti americani, il maggio 1968 di Parigi e, al di là della Cortina di ferro, la primavera di Praga del 1968. Le tesi di Olson non valgono infatti nel caso dei movimenti che non siano razionali nel senso strettamente economico, ad esempio per i movimenti religiosi o morali, di cui deve occuparsi la sociologia. Le società democratiche hanno inventato, inoltre, un insieme di incentivi positivi (premi) e negativi (sanzioni) che si sono dimostrati piuttosto efficaci nel garantire un'efficienza accettabile della produzione e della gestione dei beni pubblici.

Un contributo sostanziale all'analisi della logica dell'azione collettiva è l'introduzione del concetto di "massa critica" ad opera di Marwell e Oliver (1993). Secondo la loro teoria, l'azione collettiva richiede sempre la presenza di un gruppo di individui più motivati degli altri ad assumersi dei sacrifici che l'organizzazione di un'azione collettiva sempre inizialmente richiede; questi possono essere motivati dall'ideologia o semplicemente dal fatto che ne ricavano un utile superiore agli altri. Questo gruppo fa da massa critica nel senso che innesca l'azione collettiva in presenza del rischio di rimanere isolati, cui gli altri progressivamente aderiscono, man mano che si rendono conto della sua utilità e del suo probabile successo. Da questo punto di vista l'eterogeneità degli interessi e delle ideologie facilita la formazione delle masse critiche, perché l'eterogeneità degli interessi e degli atteggiamenti ideologici aumenta la probabilità che ci sarà almeno un gruppo cui conviene, utilitaristicamente, assumersi i costi iniziali dell'azione collettiva, dato che un certo bene collettivo avvantaggia questo gruppo più di tutti gli altri. Le masse critiche spesso si istituzionalizzano, diventano permanenti aumentando così la capacità complessiva di un gruppo sociale di organizzare efficientemente le azioni collettive.

L'economista americano Tullock (1970) illustra il problema dell'azione collettiva con l'esempio delle zanzare che infestano una regione: l'assenza di zanzare è un bene pubblico che, se fornito a qualcuno per opera di qualcun altro, viene goduto da tutti, anche da coloro che non hanno contribuito alla sua produzione. La disinfestazione effettiva della regione richiederebbe l'affitto di un aereo attrezzato per spargere disinfettanti, ma la spesa è troppo alta sia per ciascun abitante preso singolarmente, sia per i gruppi al di sotto di un certo numero di partecipanti. Ne consegue che all'attore razionale quale quello costruito dalla teoria economica, ovvero all'egoista razionale, conviene sempre "fare il portoghese", essere un *free rider*, ossia un individuo che non contribuisce alla spesa collettiva ma che gode ugualmente dei vantaggi che essa ha generato, dato che non può essere escluso dai benefici impliciti nell'assenza di zanzare La qualità dell'aria che il cittadino respira oggi nelle città industriali dipende in misura decisiva dal contributo che gli altri sono disposti a dare alla battaglia collettiva contro l'inquinamento da traffico urbano, sia rispettando le normative loro stessi sia sostenendo i costi della lotta politica per l'introduzione di norme ancora più severe. L'aria pulita in una metropoli è un bene pubblico quasi puro (Hirsch 1981, 11) che può essere ottenuto solo mediante un'azione collettiva.

Un altro esempio sono le norme di igiene. L'imposizione di politiche per il controllo e la cura obbligatoria delle malattie infettive è molto costosa, dall'assenza di malattie infettive traggono però benefici tutti gli abitanti, a prescindere dall'avere contribuito o meno ai costi di questa azione. Gli egoisti lasceranno che tutti gli altri contribuiscano all'alto costo dell'azione e si avvantaggeranno gratuitamente dei benefici, dal cui godimento non possono essere esclusi, dato che "finora non risulta possibile istruire i virus di certe malattie infettive ad attaccare solo i furbi che non hanno contribuito all'azione collettiva, per renderla così privatizzabile" (cf. Laver, 1985, 35). In alcuni casi l'evoluzione tecnologica rende comunque possibile una privatizzazione dei beni pubblici attraverso l'esclusione dei "non paganti" dal beneficio dell'azione collettiva – pensiamo ai deecoder del digitale terrestre ecc. Negli ambiti dove questo non è ancora possibile, l'alto numero di evasori del contributo fa crollare i livelli dei benefici che possiamo ottenere dalle azioni collettive.
Gli elementi fondamentali del concetto di azione collettiva quindi sono:

(i) alcune azioni con benefici privati hanno costi sociali, alcune altre azioni con costi privati hanno benefici sociali;
(ii) fatta eccezione per i gruppi piccoli, gli individui non affrontano volontariamente costi privati per benefici sociali, né rinunziano a benefici privati per ridurre i costi sociali;
(iii) i costi *sociali* saranno perciò alti e *i* benefici sociali bassi – tutti staranno peggio di quanto potrebbero stare se si organizzasse *con* successo l'azione collettiva.

In quali condizioni si riesce a mettere in opera un'azione collettiva efficace? La tesi di Olson è che nei gruppi grandi vi è poca probabilità che si realizzi un'azione collettiva efficace senza l'introduzione degli incentivi o delle sanzioni. Ci *sono* due circostanze importanti in cui *il* problema

dell'azione collettiva viene meno. La prima si verifica quando *il* gruppo è piccolo. La seconda quando un *solo* individuo trova conveniente produrre benefici sociali da *solo.*

Quando il gruppo è piccolo, il contributo di ciascuno è decisivo. Immaginiamo ad esempio tre o quattro di noi, seduti in uno scompartimento ferroviario all'inizio di un lungo viaggio. Vogliamo tutti fumare. Tuttavia sappiamo che, se fumiamo tutti, l'aria diventerà presto irrespirabile. In un gruppo *così* piccolo è assolutamente chiaro che ognuno di noi, non fumando, rende un contributo evidentemente utile a mantenere pulita l'aria. La natura condizionale dell'accordo significa che il comportamento di ogni individuo dà luogo a una differenza cruciale che percepiscono come tale tutti i passeggeri. Questo tipo di accordo richiede naturalmente un elemento di continuità nel gruppo, di modo che le limitazioni a breve termine siano legittimate dai benefici che porteranno a lungo termine. Se nessuno si aspetta di raccogliere i benefici *dopo*, nessuno si preoccupa di contribuirvi *ora*.

La continuità del gruppo e le piccole dimensioni sono dunque necessarie per risolvere i problemi di azione collettiva senza ricorrere all'istituzione di un governo centrale; in tutte le comunità dove queste caratteristiche sono assenti, si pone il problema dell'azione collettiva.

Nelle comunità dove risulta difficile instaurare le condizioni di cooperazione tra gli individui, la democrazia è inefficiente e per questo poco legittima; la gente desidera un governo autocratico in quanto crede ogni autogoverno votato al fallimento. Come esempio possiamo citare le comunità di "familisti amorali " descritte da Banfield: si tratta di comunità in cui ogni attore preferisce la difesa degli interessi suoi e della sua famiglia ad ogni interesse collettivo. Il deficit di beni pubblici in una simile società farà preferire la dittatura, ad esempio quella della mafia, alla democrazia o all'autogoverno.

Un esempio della logica paradossale della cooperazione (che riprendo da Axelrod 1986) è quello di due paesi industrializzati che hanno eretto ciascuno a proprio beneficio una serie di barriere tariffarie contro le esportazioni dell'altro. Siccome il libero scambio porta vantaggi reciproci, entrambi i paesi avrebbero tutto da guadagnare dall'abbattimento delle barriere all'esportazione, ma se tale iniziativa venisse presa unilateralmente, l'economia del paese che l'ha fatto sarebbe danneggiata seriamente. Nasce quindi il problema che ciascun paese ha l'incentivo a conservare le barriere all'interscambio, in virtù delle quali entrambi stanno peggio di come avrebbero potuto stare qualora tutti e due avessero deciso di cooperare.

Per rappresentare le situazioni caratterizzate dal fatto che il perseguimento del proprio interesse da parte di ciascun partecipante al gioco determina un esito negativo per tutti è stato introdotto un modello di gioco chiamato *dilemma del prigioniero.* Per giocare al "dilemma del prigioniero" sono necessari due giocatori, ciascuno dei quali può decidere o di cooperare o di defezionare, senza sapere però ciò che farà l'altro giocatore. Indipendentemente dalla decisione dell'altro, la defezione procura comunque una ricompensa superiore a quella offerta dalla cooperazione. Il dilemma sta nel fatto che, se entrambi i prigionieri defezionano, entrambi subiscono una sorte peggiore di quella che sarebbe toccata loro se avessero entrambi cooperato; se cooperano tutti e due conseguono un risultato migliore per ciascuno, ma se uno coopera e l'altro defeziona quello che coopera subisce un danno enorme. E' razionale fidarsi?

Dilemma del prigioniero
Giocatore colonna

		Coopera	defeziona
Coopera		+3 + 3	-1 +5
Giocatore riga		+5 -1	+1 + 1
defeziona			

La matrice riassume la logica del gioco (il risultato del giocatore di riga è indicato per primo). Il giocatore di riga e quello di colonna scelgono rispettivamente o di cooperare o di defezionare, senza poter prevedere le scelte dell'altro. Sono possibili quattro esiti. Se entrambi i giocatori decidono di collaborare, guadagnano una ricompensa di 3 punti. Se uno dei due coopera, mentre l'altro defeziona, quello che defeziona realizza un vantaggio (per esempio il paese che ha defezionato dall'abbattere le barriere doganali al commercio ha tratto profitto dalla cooperazione di quel paese che le ha abbattute unilateralmente), mentre l'altro subisce una perdita. Se entrambi i giocatori defezionano, ricevono 1 punto ciascuno, la *penalità per la non cooperazione.*

Conviene cooperare, ma è probabile che la gente coopererà? Siccome la ricompensa dipende dalla cooperazione, se non si ha fiducia nella cooperazione dell'altro giocatore converrà sempre defezionare. Se infatti si vuole guadagnare il massimo bisogna defezionare proprio quando si presume che l'altro collabori – il tradimento paga in questo caso ed in moltissimi altri. Si può però usare questa strategia una volta sola, perché l'altro impara la lezione e defeziona pure lui. Se però il gioco si ripete, se è un gioco che giochiamo costantemente, conviene cooperare.

Il "dilemma del prigioniero" non è che la formulazione astratta di situazioni molto diffuse nelle quali ciò che è meglio per ciascun individuo induce al tradimento reciproco, mentre tutti si troverebbero nettamente avvantaggiati dalla cooperazione. E' razionale aspettarsi che due egoisti che giocano *una sola volta* insieme preferiranno la scelta per loro più vantaggiosa - la defezione, ottenendo così tutti e due meno di quanto ricaverebbero dalla cooperazione reciproca; se i giocatori fossero costretti ad incontrarsi per un numero indefinito di volte non sarebbe più razionale aspettarsi la defezione come dinamica prevalente del gioco.

Un modo utile di presentare i problemi dell'azione collettiva – particolarmente quelli attinenti alle politiche ambientali - è quello di trattarli come dilemma del prigioniero fra *n*-persone reiterato *n*-volte (cf. Hardin 1982). Prendiamo ad esempio un patto di cooperazione che vincola i paesi contraenti di rispettare un limite stabilito di emissioni delle sostanze inquinanti che implica dei costi. Il paese che non rispetta questi limiti realizza il massimo vantaggio a condizione che tutti gli altri paesi invece lo rispettano e sono così costretti ad aumentare il prezzo dei loro prodotti. Se il gioco si ripete i paesi cooperanti sceglieranno questa volta la defezione per non essere "babbei" come si dice nella terminologia sviluppata per analizzate le strategie che determinano gli esiti di questo gioco; nel caso però che il gioco venga reiterato all'infinito, la scelta della defezione diventa la risposta meno razionale e alla lunga verrà modificata.

(3) Bene pubblico

La maggior parte dei conflitti della seconda modernità, quella caratterizzata dal rischio e dalla sempre più incerta sostenibilità delle scelte rese possibili dalla tecnologia, vertono sul concetto di *bene pubblico*. Nella seconda modernità la qualità della vita dei cittadini dipende anzitutto dalla disponibilità dei beni pubblici (e dalla limitazione efficiente dei mali pubblici) e questo rende straordinariamente arcaiche le battaglie per la riduzione delle tasse per favorire i consumi privati. La crescita economica spinta dai consumi privati si trasformerà in un male pubblico – la macchina privata quando il traffico è intasato e l'aria delle città inquinate diventa una disutilità e un disvalore.

Che cosa è "bene pubblico"?

A partire dalla teoria di Samuelson (1954) un bene pubblico viene definito attraverso queste tre caratteristiche fondamentali: (1) *jointness of supply,* (2) *non-excludability of consumption*, (3) *non rivalry consumption*. Il punto (1) significa che un bene è pubblico nella misura in cui non può essere fornito ad un individuo in una quantità limitata - se fornito ad uno è fornito a tutti; il punto (2) significa che nessuno può essere escluso (a costi sostenibili) dal consumo del bene fornito; il punto (3) indica il fatto che il consumo dell'individuo A non diminuisce la possibilità di tutti gli altri di consumare lo stesso bene.

I beni pubblici puri, dotati nella stessa misura di tutte e tre queste caratteristiche, non esistono, ogni bene pubblico può essere in qualche misura "privatizzato" - ad esempio l'uso industriale dell'aria priva gli altri, almeno in qualche misura, della possibilità di respirarla, anche se l'aria è il bene pubblico. Ad illustrazione del concetto di "bene pubblico" si cita solitamente l'esempio del faro: una volta costruito sulla collina prospiciente sul mare, tutte le navi che passano usufruiscono della sua luce e non è possibile fornirne una quantità limitata alle sole necessità della nave A, escludendo effettivamente tutte le altre navi dal suo consumo, se non a condizioni tecnologiche particolari (possibili nel futuro), che renderebbero la luce visibile solamente a chi conosce un dato codice (che avrebbe un prezzo) ed usa uno strumento particolare.

L'uso della luce del faro da parte della persona A non diminuisce inoltre la possibilità di usarla della persona B. Un esempio più complicato di bene pubblico è un basso tasso di inflazione che riguarda tutta la società, in quanto: (i) è interesse di tutti i cittadini-consumatori che il costo della vita sia basso e (ii) trattandosi di un bene indivisibile, dai suoi effetti non può essere escluso chi non contribuisca a produrlo (Regini 1994, 158). L'inflazione italiana degli anni Settanta è un esempio interessante del fallimento della negoziazione che doveva garantire questo bene pubblico - tutti i settori si comportavano come egoisti razionali che vogliono socializzare gli svantaggi dell'inflazione e privatizzarne i vantaggi. Possiamo trattare come tipi particolari di beni pubblici anche la trasparenza delle decisioni pubbliche, l'accesso alle informazioni (ad esempio, la disponibilità nel territorio di un istituto di statistica finanziato dai fondi pubblici), la libertà di tutti di "farsi sentire", di dar voce alle proprie istanze, ecc.

In linea di principio un bene può perdere le caratteristiche di bene pubblico, quando l'evoluzione tecnologica rende un bene divisibile in quote o quando abbatte i costi dell'esclusione dal consumo - ad esempio ricorrendo ai codici d'accesso a pagamento. Ogni bene pubblico è infatti riconducibile a certi presupposti storici, tecnici, morali e culturali che vietano l'adozione delle misure estreme d'esclusione, per cui un bene è pubblico (i) nella misura in cui vengono rispettate implicitamente certe norme etiche e (ii) mancano certe possibilità tecnologiche.

> "Negli ultimi tempi gli economisti specializzati in queste materie hanno riconosciuto che la maggior parte dei consumi non sono né puramente privati né puramente pubblici. Quel che di solito si definisce consumo privato, o personale, è comunque influenzato nella sua essenza, ossia nella soddisfazione o utilità che produce, dal consumo dei medesimi beni o servizi da parte degli altri: in questo senso specifico si può dire dunque che esso contiene un elemento sociale. Allo stesso modo, quel che di solito si definisce consumo pubblico contiene alcune caratteristiche di beni privati nel senso che i suoi costi e benefici sono o possono essere circoscritti a un gruppo limitato" (Hirsch 1981, 11).

La trasparenza delle decisioni pubbliche, la fiducia diffusa nella disponibilità degli altri a cooperare, l'istruzione di massa e l'eguaglianza sociale possono essere considerati come beni pubblici, mentre la segretezza, il sospetto e l'ignoranza sono indubbiamente "mali pubblici". In certe società, caratterizzate ad esempio dalla paura dei diversi, dalla divisione etnica, dal settarismo ideologico o religioso, sono all'opera forti incentivi alla produzione di questo tipo di mali pubblici. I cambiamenti climatici antropogeni, causati dall'emissione dei gas serra da parte dei paesi più ricchi, sono un male pubblico planetario: tutti gli abitanti del pianeta Terra ne subiscono le conseguenze anche chi non ha contribuito a produrlo. Gli USA contribuiscono all'effetto serra per 36 %, mentre rappresentano meno di 6% della popolazione mondiale.

L'abbondanza comunicativa post-moderna – Internet in modo particolare - rendendo visibili nello spazio pubblico tutte le istanze, comprese quelle contraddittorie delle periferie più lontane, genera continuamente la domanda, a volte violenta, di rinegoziazione più giusta della distribuzione degli effetti dei "mali pubblici" – ad esempio dell'inquinamento atmosferico.

(4) *Capitale sociale*

Un altro vocabolo importante del minivocabolario che stiamo costruendo è il concetto di *capitale sociale*. Indico con questo termine le reti di relazioni sociali che possono essere usate come risorse per realizzare vantaggi individuali o collettivi di ogni genere, a condizione che questi vantaggi siano: (i) effetti di una relazione sociale, (ii) non mediati dal mercato e che (iii) profitto economico non sia lo scopo primario di queste relazioni.

Il sociologo urbano americano Portes (1998) definisce il capitale sociale come «ability to secure benefits through membership in networks and other social structures», che può basarsi (i) sull'appartenenza ad un gruppo, o (ii) sugli scambi reciprocamente vantaggiosi e sulla consapevolezza collettiva dei vantaggi che derivano a tutti dalla collaborazione reciproca, o (iii) sull'efficienza delle garanzie formali - legali delle aspettative di cooperazione.

La banca mondiale ha promosso una serie di studi sulla correlazione tra lo sviluppo economico e il capitale sociale, da consultare sul sito www.worldbank.org/poverty/scapital. Questa correlazione diventa evidente se consideriamo come il tratto più rilevante delle società post-industriali è il *sovraffollamento,* nel senso che il valore d'uso dei prodotti a nostra disposizione tende verso lo zero in assenza di un coordinamento sociale efficace del loro uso. L'esempio più evidente rimane l'uso delle automobili private nelle grandi città. Gli Amici della Terra hanno pubblicato un rapporto sui costi reali della mobilità basata sul primato dell'automobile: 17.400 morti ogni anno in Italia a causa delle emissioni stradali di polveri sottili (PM 10), 7.861 morti per incidenti stradali nel 1999, più di 27 miliardi di euro ogni anno i costi esterni degli incidenti stradali, 200 miliardi i costi della mobilità, 28 milligrammi di polveri sottili emessi per ogni chilometro percorso da un'auto (16 da un treno), 13.535 tonnellate/anno di polveri sottili vengono emesse nell'ambito urbano, di cui 12 e mezzo dal trasporto persone e merci. L'uso delle auto in città è un *dis*valore, produce perdite in termini di salute, di tempo e di qualità della vita. La mobilità individuale, incentrata sull'automobile, è insostenibile anche dal punto di vista economico, ma il passaggio ad una forma più razionale di mobilità richiederebbe un coordinamento sociale più efficace, per il quale manca il capitale sociale.

Il capitale sociale fa aumentare il valore d'uso dei prodotti in virtù del fatto che il loro uso/consumo viene coordinato con tutti gli altri. Il mercato non è uno strumento efficace del coordinamento sociale, produce un *deficit* di comunicazione che si traduce, in condizioni di sovraffollamento, in un *deficit* di razionalità economica.

Loredana Sciolla individua le seguenti tre dimensioni costitutive (2003, 262 - 263) del concetto di capitale sociale.

La prima dimensione è costituita dai *legami* o *relazioni sociali* che hanno una certa

persistenza nel tempo e che gli individui possiedono o come fatto ereditato (come possono essere le relazioni familiari, parentali o di ceto) o come fatto acquisito nel corso dell'esperienza individuale (come le relazioni di amicizia o di conoscenza maturate all'interno di cerchie occupazionali, associative).

La seconda dimensione riguarda *orientamenti e aspettative di tipo fiduciario,* dove la fiducia è definibile come l'aspettativa di un attore sociale che altri compiranno un'azione benefica o non dannosa nei suoi confronti, formulata in condizioni di incertezza. In questo senso, la fiducia è un atteggiamento che consente di prendere decisioni che comportano dei rischi.

La terza dimensione è rappresentata dai *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale. Questi sono stati intesi o come «virtù civiche» o, come cultura politica civica - *civicness,* ossia come inclinazione e disposizione soggettiva a rispettare le regole sociali e a perseguire il bene pubblico. E' questa dimensione soggettiva del capitale sociale che consente a Putnam (1993) di considerarlo una «risorsa morale».

Queste tre dimensioni (relazionale, fiduciaria, morale) risultano intimamente intrecciate seppur diversamente accentuate nelle definizioni del capitale sociale e delle sue funzioni.

Tra i diversi significati possibili del termine "capitale sociale" scelgo di preferire, nel nostro contesto, quello che lo definisce come il potenziale di cooperazione variamente distribuito in una società. Il capitale sociale è l'insieme di relazioni sociali e di aspettative di cooperazione reciproca dei cittadini che possono essere impiegate come risorse morali per conseguire vantaggi che derivano loro dall'uso più coordinato di altre risorse. Se tutti gli uomini in uno stadio si alzano sulla punta dei piedi per vedere meglio, nessuno di loro consegue un vantaggio individuale, anzi tutti stanno così in una posizione più scomoda di prima; se invece riescono a coordinarsi in qualche misura, stando ad esempio sulla punta dei piedi alternativamente, realizzano un vantaggio, seppur molto relativo in questo caso. Più semplicemente: Il capitale sociale è quella risorsa che ci permette di non stare inutilmente tutti insieme sulla punta dei piedi.

Per concludere ricordiamo il punto più importante: *siccome la qualità della vita dipende oggi sopratutto dalla capacità dei cittadini di coordinare l'uso delle risorse di cui individualmente dispongono, il capitale sociale assume un ruolo centrale nel determinare il valore delle risorse in generale.* La bassa qualità della vita nelle metropoli occidentali è una conseguenza delle rigidità strutturali - ad esempio dell'uso delle auto private per garantirsi la mobilità individuale - che non si riesce a superare mediante negoziazioni razionali a causa del *deficit* di capitale sociale.

(5) *Complessità*

Il concetto di *complessità* è un costrutto sociale, fabbricato in opposizione alla strategia di semplificazione tipica delle istituzioni della prima modernità. Le strategie di potere di queste istituzioni si fondano, in tutte le loro forme, sul diritto di semplificare (più o meno legittimamente) le situazioni problematiche e di imporre le decisioni basate su queste semplificazioni.

I tratti costitutivi della complessità come costrutto sociale sono: *la complementarietà dell'ordine e del caos, la necessità di ammettere che l'osservatore costituisce l'osservato mediante le sue osservazioni, l'universalità deficitaria di ogni valore, l'impossibilità di eliminare le contraddizioni, l'irriducibilità della contingenza* (ad esempio Morin 1991).

La democrazia post-industriale e post-moderna si fonda sul riconoscimento del fatto che, in condizioni di complessità, le differenze tra progetti di vita perseguiti da diversi attori in competizione non sono mai riconducibili al mero *deficit* di oggettività, di neutralità o di universalismo di una delle parti in conflitto. La soluzione di un problema complesso non presuppone, di conseguenza, il raggiungimento di una descrizione più oggettiva dei fatti, di un giudizio più neutrale sui fini perseguiti o di un contenuto più universale delle norme; presuppone invece il raggiungimento di una comunicazione più aperta e riflessiva. Una comunicazione è aperta e riflessiva nella misura in cui si basa sul riconoscimento di quattro principi che abbiamo definito come distintivi della logica delle scienze umane: (i) ogni descrizione contiene in sé sempre una

prescrizione; (ii) ogni giudizio contiene in sé sempre un pregiudizio e ogni concetto contiene in sé un preconcetto; (iii) ogni rappresentante di una realtà, di una società, di un'idea o di un interesse rappresenta anche se stesso; (iv) ogni norma universale contiene in sé l'aspirazione al dominio di un gruppo particolare di attori.

Ecco i principi fondamentali (Munda 2000, 15) che ogni decisore razionale deve rispettare in condizioni di complessità: *riconoscere la soggettività inerente ad ogni quadro di assunzioni scientifiche; tutti gli strumenti di valutazione debbono essere non solo rigorosi, ma anche politicamente legittimi; bisogna disporre di un insieme di descrizioni non-equivalenti della situazione problematica, ciascuna delle quali riflette diverse scale spazio-temporali e diversi punti di vista dei gruppi d'interesse in campo; presentando i diversi scenari, bisogna stabilire connessioni tra i mutamenti che avverranno su scale diverse e riflettere sul modo in cui le conseguenze verranno percepite da diversi gruppi d'interesse e sul loro impatto in diversi contesti (generazioni future, ecosistemi locali, biosfera, ecc.); i gruppi d'interesse devono essere coinvolti sia nella costituzione degli insiemi di indicatori sia nella discussione degli scenari possibili; la soluzione sostenibile di una problema complesso dipende più dalla qualità della comunicazione tra le parti impegnate nella ricerca della soluzione che dalla conoscenza specializzata.*

Chiediamoci ora, secondo quali criteri possiamo decidere razionalmente, in condizioni di complessità, se ciò che è tecnicamente fattibile è anche biologicamente, socialmente, moralmente sostenibile? Le decisioni che riguardano le conseguenze delle nostre azioni nell'ambiente tecnologico, e la possibilità di controllarle in generale, sono di estrema urgenza e devono essere prese in condizioni di doppia incertezza - sui valori e sui fatti.

> «I nuovi problemi ambientali globali hanno delle caratteristiche che li distinguono dai problemi scientifici tradizionali. La scienza non è sempre in grado di fornire teorie solidamente fondate su una sperimentazione che offra spiegazioni e pronostici attendibili. Spesso, nel migliore dei casi, si possono ottenere modelli matematici e simulazioni fatte con un computer che, sostanzialmente, non sono verificabili. Sulla base di questi dati così incerti, debbono essere prese delle decisioni, in situazioni che richiedono un intervento urgente. Non disponendo quindi di previsioni fattuali, la scienza potrà procedere partendo da pronostici di ordine puramente strategico. Di solito, in questi casi, i fatti sono incerti, i valori sono in discussione, la posta in gioco è alta e le decisioni da prendere sono urgenti. Ne consegue che, per quanto riguarda molte importanti questioni ambientali, vengono prese decisioni strategiche "hard" sulla base di un input scientifico "soft"» (Funtowicz, Ravetz 1991: 104).

La nozione di complessità è dunque una costruzione socio-politica che giustifica su basi razionali una rottura con il concetto paleo-moderno di razionalità, basato sulle riduzioni, semplificazioni e centralizzazioni. La semplicità non è mai una qualità intrinseca dei problemi da risolvere, ma attiene sempre al modo in cui i problemi vengono inquadrati (*framed*). Lo stesso vale della complessità. Essa è una strategia ermeneutica che parte dall'assunto che, per risolvere i problemi della seconda modernità, dobbiamo modificare il concetto di ciò che è problematico e di ciò che è la soluzione del problema.

La rigidità epistemico-politica delle istituzioni della *prima modernità* imponeva la *semplificazione* e la ricerca delle conoscenze certe, su cui fondare il potere di controllo centralizzato; la *seconda modernità* impone al contrario la *complessificazione*, ovvero la rinuncia alla ricerca delle conoscenze certe e al potere di controllo centralizzato. La nostra sopravvivenza nell'ambiente tecnologico complesso non può essere garantita mediante l'accumulazione progressiva delle conoscenze certe, ma solamente mediante la massimizzazione della pluralità, della comunicazione libera, dell'adozione dei punti di vista esterni al nostro settore di rilevanza, l'intreccio dei vocabolari eterogenei ecc. In conclusione possiamo dire che la legittimità delle decisioni si fonda, in condizioni di complessità, sul riconoscimento della *polilogia*, ovvero della diversità dei vocabolari e delle grammatiche che usiamo per descrivere e valutare le conseguenze delle nostre azioni (cf. il paragrafo sulla "ecologia dello spazio pubblico" del capitolo IV).

L'ambiguità e l'imprevedibilità non sono, in condizioni di complessità, segni di un *deficit* da superare con un aumento della conoscenza specializzata e del potere centralizzato; esse sono invece condizioni ineliminabili «cui è possibile adattarci solo mediante la flessibilità» (Shacley, Wynne, Waterton 1996). La differenza "semplicità-complessità" si costruisce politicamente mediante la rinuncia alla centralizzazione del potere decisionale, al controllo razionale fondato su conoscenze certe, alle descrizioni *monologiche* e previsioni *monocausali,* alla *decontestualizzazione* dei problemi.

La multivocità irriducibile dello spazio pubblico globale, dell'agora elettronica post-moderna, ci rende consapevoli dell'impossibilità di scegliere una linea d'azione che abbia un solo effetto - se sterminiamo ad esempio gli insetti, eliminiamo anche alcuni uccelli, creando "ordine" in un luogo, creiamo caos in un altro, riducendo un rischio, ne aumentiamo un altro, riducendo la complessità di un subsistema, aumentiamo la complessità di un altro. Gli attori razionali dovrebbero osservare, in condizioni in cui «interconnections are prevalent and powerful», queste tre regole decisionali (Jervis 1997). In primo luogo, gli attori debbono essere sempre disposti a negoziare le limitazioni reciprocamente vantaggiose delle proprie azioni; in secondo luogo, la comprensione della logica del sistema rende possibile una prevenzione dei danni; in terzo luogo, gli uomini debbono imparare a realizzare i propri fini indirettamente, ricorrendo a strategie diverse, sia contemporaneamente sia in sequenza, con lo scopo di massimizzare la capacità di correggere le conseguenze non intenzionali delle proprie azioni.

La parola *complessità* funziona anzitutto come una metafora *strategica* che ci spinge a ristrutturare la trama delle nostre teorie, credenze, concezioni ed aspirazioni, per rispondere al tratto più importante della società post-industriale – assieme alla crescita catastrofica dell'interdipendenza di settori sempre più differenziati – cresce l'interdipendenza e l'eterogeneità, ecco il problema.

Il concetto di complessità serve anche per legittimare politicamente la richiesta di fondi e di sostegni per le ricerche non più incentrate sulla promessa di un controllo centralizzato e di previsioni certe, ma sull'uso razionale dell'incertezza. La differenziazione funzionale e l'interdipendenza bio-sociale travolge il concetto di razionalità della prima modernità (paleo-modernità) che si basava sulla "scienza normale" (Funtowicz). La prima modernità era apocalittica, cercava soluzioni finali, conoscenze certe e il controllo completo dell'ambiente; la seconda modernità si limita alla ricerca di soluzioni basate sugli usi razionali dell'incertezza e sulla "istituzionalizzazione della flessibilità". Le politiche della complessità significano (i) rinunciare alla centralizzazione, (ii) al controllo razionale delle azioni umane fondato su conoscenze certe, (iii) alle descrizioni monologiche e previsioni monocausali.

(6) *Costo transazionale (*teorema di Coase)

In Internet, sotto il titolo "Teorema di Coase", *google* mi ha fatto trovare questo lagno di una studentessa:

> "*ciao sono Tiziana. Sto studiando (il teorema di Coase) e non sto capendo niente. La parte che non capisco riguarda il problema delle esternalità e come questo è legato ai costi di transazione e alla struttura dei diritti di proprietà. Sul libro c'è questo esempio: un'impresa di acciaio svolgendo la sua attività inquina e ciò arreca danno alla vicina impresa di lavanderia .. Coase sostiene che questo costo, definito COSTO ESTERNO, viene considerato implicito per il produttore di acciaio*"

Effettivamente Coase rende visibili, nella sua riflessione sui costi transazionali, fenomeni talmente semplici e talmente insinuati nella vita sociale che risulta, a volte, difficile capire la portata rivoluzionaria del concetto che egli ha elaborato. Il nucleo è semplice: *le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli attori sociali non possono essere instaurate gratuitamente*. Quali sono i

costi della cooperazione tra gli uomini che sono considerati nulli dagli economisti? Quali sono i problemi di una economia che analizza il mondo reale in cui i costi della cooperazione sono sempre positivi? Per poter cooperare con il vicino devo telefonargli, fargli una visita o invitarlo a prendere un caffè per esporgli in un modo adeguato il problema, devo faticare per ordinare in modo convincente le mie idee ecc. Tutto questo sono costi ma invisibili o impliciti. Che ruolo svolgono nell'economia?

Il titolo della riflessione di Coase (pubblicata nel 1960, nel 1991 riceve il premio Nobel per l'economia) *The Problem of Social Cost* riassume il tema centrale della sua analisi: le condizioni di cooperazione tra gli uomini, richiedono – per essere instaurate – costi. Questa situazione può essere definita da un teorema che appunto si chiama "teorema di Coase" (Coase stesso comunque non ha mai dato al suo principio la forma di teorema, la sua formulazione è dovuta all'economista americano Stigler): *the initial allocation of legal entitlements does not matter from an efficiency perspective so long as the transaction costs of exchange are nil*. Ovvero: l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte fintantoché i costi della transazione siano nulli. Nel mondo reale però i costi delle transazioni non sono mai nulli!

Ecco un esempio: immaginiamo un allevatore di bestiame il cui gregge invade, pascolando, i campi confinanti, coltivati a grano da un agricoltore. Immaginiamo inoltre che il quadro istituzionale entro cui i coltivatori e gli allevatori operano, non renda gli allevatori responsabili per i danni inflitti dai loro greggi ai campi confinanti. Se ai danni devono provvedere i coltivatori stessi e se il costo di un recinto è X, possiamo presupporre che nel momento in cui il danno superi il costo del recinto, i coltivatori recinteranno i campi a loro spese. Nel caso in cui il quadro istituzionale rende invece gli allevatori responsabili per il danno causato ai coltivatori, il risultato sarà eguale: gli allevatori sceglieranno di recintare il pascolo, nel momento in cui il costo del recinto sarà minore del danno da rimborsare. Ecco dunque: se i costi sociali sono nulli, vale il teorema di Coase che sostiene che "l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte".

Supponiamo ora che i campi abbiano molti proprietari, e che questi debbano riunirsi per decidere il tipo di recinzione, raccogliere le informazioni in proposito, dividere le spese, affidare la costruzione ad una ditta efficiente, ecc. Tutto questo implica spese, perdite di tempo, spostamenti e comunicazioni che, nel loro insieme, Coase chiamò "costi sociali". Questi variano al variare delle caratteristiche di una società, ma non sono mai nulli. Se applichiamo questo punto di vista, dobbiamo anche ammettere che, nel caso in cui i costi sociali sono troppo alti, la soluzione più efficiente non verrà raggiunta. Prendiamo ad esempio una fabbrica che causa un danno X a ciascuno dei 1000 abitanti di una data località ed opera in un quadro istituzionale che le impone il dovere di rimborsarli con un costo complessivo di 1000 X. Se esiste un filtro il cui costo è inferiore a 1000 X, la fabbrica l'acquista - la sua scelta è efficiente. Lo stesso dovrebbe valere per gli abitanti di quella località; in quanto attori razionali, essi dovrebbero infatti comprare il filtro perché costa meno dell'ammontare complessivo dei danni che subiscono, ma se i costi sociali attinenti all'organizzazione della raccolta dei contributi, alla comunicazione necessaria per creare il consenso, al reperimento e alla valutazione delle informazioni sono molto alti, non converrà organizzare un'azione collettiva, per cui la soluzione più efficiente non verrà raggiunta. In questo caso dunque l'efficienza della scelta dipende dal quadro istituzionale. Nel caso in cui la legge costringa la fabbrica a rimborsare i danni causati ai cittadini, la soluzione più razionale verrà raggiunta - l'impresa acquista il filtro, dal momento che si tratta di un'organizzazione gerarchica dove il diritto di decidere è definito gerarchicamente per cui i costi sociali sono bassi. Non così agiranno i cittadini che dovrebbero affrontare i costi della cooperazione.

La conclusione è questa: quando i costi della transazione, del coordinamento sociale, del reperimento e della valutazione delle informazioni sono alti, la razionalità delle scelte individuali dipende dal quadro istituzionale – dove l'inquinamento è vietato dalla legge si raggiunge la soluzione efficiente, nell'altro caso non verrà invece raggiunta.

L'argomentazione di Coase (1960) ha un impatto enorme sul concetto di razionalità economica. L'attore agisce razionalmente nel senso economico solo in quelle situazioni in cui i problemi sono semplici, è facile reperire e valutare le informazioni, vi è una simmetria informazionale, le situazioni si ripetono e gli attori hanno una forte motivazione a perseguire la scelta più utile (North 1993). Quando invece i problemi sono complessi, l'informazione è asimmetrica e incompleta, le situazioni non si ripetono e gli attori non sono motivati, la teoria della scelta razionale è sviante. Più semplicemente: siccome nel mondo reale i costi sociali non sono mai nulli, la razionalità delle scelte individuali dipende sempre dal quadro istituzionale.

Già nel 1937 nel suo libro "The Nature of the Firm" Coase distingue tra due tipi di costi che la produzione di un bene o di un servizio comporta: (i) i costi acquisto delle materie prime o dei semi-lavorati, costi di produzione, costi di distribuzione e di supporto al cliente e (ii) i costi non individuabili chiaramente che sono dovuti al funzionamento dell'organizzazione aziendale che consistono nella creazione delle funzioni di comunicazione e di coordinamento, incluso ad esempio il monitoraggio dell'esecuzione di un compito da parte degli operai ecc. Questi costi influenzano l'efficienza dell'impresa e Coase li ha definiti "costi transazionali".

In generale i costi transazionali riguardano *costi di ricerca* dei cooperatori potenziali all'interno di uno spazio non ordinato e non trasparente; c*osti dell'informazione* i cooperatori devono informarsi sui beni e servizi disponibili, sulla loro qualità e legittimità, sulle conseguenze implicite dell'uso di questo bene; *costi di comunicazione e di scambio* i cooperatori potenziali devono promuovere riunioni, telefonate, lettere, fax, e-mail, scambio di dati tecnici, e negoziare i termini di vendita dei servizi offerti ecc.; *costi decisionali* che riguardano "la presa della decisione definitiva"; *i costi del monitoraggio* in senso generale, ossia i costi del controllo che le decisioni vengano effettivamente rispettate, ivi compresi i costi delle eventuali sanzioni.

Non sono solamente le imprese ad incorrere in costi di questo genere; vi incorre ogni attore che cerca di agire razionalmente in una società fatta di individui e di gruppi che hanno dei progetti d'azione diversi dai miei e dispongono di diritti per realizzarli. Questi costi – nell'infinità delle loro forme – sono l'essenza della vita sociale, di essi è fatta la società. Essi variano con l'evoluzione della cultura politica di un paese e anche in dipendenza degli sviluppi tecnologici. L'informatizzazione della società abbatte i costi transazionali favorendo ad esempio l'efficienza di certe imprese rendendone obsolete molte altre. Internet permette ad esempio di ridurre i costi di transazione esponenzialmente, da cui traggono il massimo beneficio gli attori, i cui progetti d'azione richiedono lo scambio veloce di informazioni rielaborate.

Nella sua "Nobel Lecture" del 1991 Coase dice di considerare il Teorema di Coase una pietra miliare sulla via verso un'economia dei costi transazionali positivi, mentre l'economia *standard* considera costi transazionali nulli. Nel mondo reale, che non è quello immaginato dagli economisti, noi negoziamo non la proprietà di certi oggetti, ma i diritti di usarli in un certo modo e questi sono definiti dal sistema legale. In contesti socio-politici caratterizzati dai costi di negoziazione troppo alti, è impossibile raggiungere le soluzioni ottimali.

Nel mondo reale dove i costi transazionali sono sempre positivi, la razionalità delle nostre azioni dipende in modo determinante *dal quadro istituzionale all'interno del quale facciamo le nostre scelte economiche e svolgiamo le negoziazioni circa i diritti necessari per attuarle.* Nelle società caratterizzate, ad esempio, da un forte deficit di aspettative positive di cooperazione da parte degli altri (di capitale sociale pubblico), i costi transazionali saranno preventivamente considerati così alti, da scoraggiare tutti i tentativi di organizzare azioni collettive, necessarie per raggiungere le soluzioni ottimali.

Dall'approccio all'economia elaborato da Coase possiamo derivare una semplice, ma produttiva, definizione delle condizioni di efficienza di un ordine istituzionale: le istituzioni sono efficienti nella misura in cui instaurano tra gli individui e i gruppi che formano la società le condizioni di una non-conflittuale e durevole cooperazione e coordinazione. La vita sociale ed

economica si svolge al confine tra due grandi istituzioni di cooperazione – gerarchie e mercati. Quando i costi transazionali delle contrattazioni affidate al libero mercato sono giudicate dagli attori coinvolti troppo alti e i risultati poco certi i processi di interazione vengono organizzati gerarchicamente e subordinati ad una autorità di comando; viceversa laddove i costi transazionali delle libere contrattazioni tra le parti sono bassi e i risultati certi, le organizzazioni gerarchiche risultano troppo costose e poco efficienti.

(7) *Deregulation* (o competizione illimitata)

Il concetto di *deregulation* planetaria o di competizione senza limiti si riferisce a quell'aspetto della globalizzazione che ha suscitato più ansie e crisi politiche. La competizione è un aspetto costitutivo della vita sociale, si compete per l'amore dei genitori, per l'ammirazione di una persona. In ogni gruppo sociale vi sono competizioni tra i membri ma sempre limitate dai confini territoriali, culturali e sociali entro cui si svolgono. Una competizione "sconfinata" sarebbe socialmente sostenibile? Sarebbe compatibile con la natura umana? Non rovinerebbe in modo irrimediabile la qualità della vita? Prendiamo ad esempio questa semplice considerazione: se costringiamo la TV pubblica a competere con quella privata la TV pubblica scadrà necessariamente al livello di quella privata. E' questo equivale alla distruzione di un bene pubblico in nome della competizione illimitata.

L'economista americano Dominick Salvatore ha detto che la globalizzazione significa «vivere con la consapevolezza che sulla Terra sono disponibili migliaia di individui capaci di svolgere il mio lavoro molto meglio di me per un salario molto più basso, e che è molto facile oggi trasferire il mio lavoro da loro, dal momento che l'ambiente tecnologico abbatte radicalmente i costi di trasferimento delle informazioni, delle conoscenze, delle imprese e dei loro programmi di produzione». I promotori del mercato senza confini chiedono una *deregulation* planetaria come precondizione normativa del raggiungimento dell'efficienza economica in condizioni caratterizzate dall'estrema mobilità di tutti i fattori di produzione, dovuta all'evoluzione delle comunicazioni e al conseguente abbattimento dei costi di trasferimento.

La ricerca dell'efficienza attraverso l'estensione della competizione al di là di ogni confine e di ogni differenza, viene elevata a principio regolatore universale delle scelte degli individui. Rendendo invisibili i costi ecologici enormemente superiori dell'acqua minerale o della frutta prodotti a migliaia di chilometri di distanza e trasportate in seguito nel supermercato della nostra città, rispetto all'acqua o alla frutta prodotti nel luogo dove abitiamo, il mercato illimitato droga il consumo. Il mercato illimitato non ammette alcuna limitazione delle scelte dei produttori e dei consumatori, legittimata in termini di territorio condiviso, di tradizioni comuni o di un progetto politico ispirato a valori comuni.

La domanda di flessibilizzazione del lavoro e di tutti gli altri aspetti della vita entra in contrasto non solamente con i diritti costituzionali dei cittadini, ma anche con la struttura dell'esistenza; quanta flessibilità possiamo sopportare prima di soccombere allo stress? "Stressato un italiano su quattro" leggo ad esempio sul *Corriere della Sera* (5/4/2007).

Un altro punto importante sono i limiti della flessibilità, imposti dalla razionalità. Un uomo razionale è sicuramente flessibile e questo significa che è disposto a cambiare le sue idee se queste sono smentite dalla realtà. Sì, ma prima deve resistere alle pressioni, non adattarsi facilmente al nuovo, altrimenti le idee vengono cambiate senza aver potuto manifestare il loro contenuto rendendo riconoscibili i fatti veramente importanti: le idee abbandonate gratuitamente non possono essere utili.

Il giornalista Corrado Augias, in risposta alla lettera di una "stagista" che critica il fatto che molte imprese, per sfruttare le diverse facilitazioni sulla flessibilità, continuano a impiegare come *stagiste* persone di alta qualificazione, sintetizza efficacemente la storia della progressiva inclusione dei diritti dei lavoratori nei diritti dei cittadini nell'Italia del dopoguerra:

"Ricordo perfettamente, posso dire d'aver visto con i miei occhi, lento processo di stabilizzazione dei posti di lavoro nell'Italia del dopoguerra. Ricordo la fine del latifondo, il socialista Giacomo Bradolini che alla fine degli anni Sessanta elaborò lo "Statuto dei lavoratori"; conquiste importanti nell'Italia del caporalato, dei cantieri senza sicurezze adeguate, delle fabbriche prive di protezioni per le lavorazioni nocive. Se c'è stato un settore della nostra vita nazionale in cui il famoso (e vituperato) consociativismo ha funzionato è stato proprio quello delle progressive accresciute garanzie e tutele del lavoro. Si può addirittura dire che forse a un certo punto abbiamo esagerato.

Non si poteva più licenziare nessuno, se ti prendevi uno in azienda te lo tenevi fino alla pensione e questo suscitava proteste, diventava un freno obiettivo a nuove assunzioni. Poi è arrivata l'ondata neo-liberale, la deregulation e abbiamo sbandato dalla parte opposta. Oggi siamo in una situazione mista. Nel pubblico impiego sono rimaste garanzie che non permettono di licenziare nemmeno i ladri colti in flagrante, nel privato prevale una "modernità" che spesso è solo sfruttamento; a completare a quadro, è arrivata la crisi economica aggravata dalla necessità di tagliare ferocemente i costi da tutte le parti. Forse lo ritroveremo un equilibrio. Non per il momento direi, non con questi qui." (*la Repubblica* 19/11/04)

E' un racconto che comincia dalla *deregulation premoderna*, dove il lavoro è controllato dai boss e dal *caporalato* (definito sul dizionario come "sistema di reclutamento della manodopera attuato nel meridione ad opera dei caporali") attraverso la regolazione dello Stato sociale che includeva i diritti dei lavoratori nei diritti fondamentali dei cittadini, per arrivare alla *deregulation postmoderna* imposta dalla globalizzazione e chiamata "flessibilizzazione". Al posto del caporalato premoderno subentra il caporalato postmoderno che si chiama l'agenzia per il lavoro interinale o COCOCO, ovvero cooperazione coordinata continuativa. La *deregulation* dissocia i diritti del lavoratore da quelli del cittadino.

Il mercato totale *deterritorializza* e *destoricizza* le scelte umane, priva le tradizioni e gli spazi pubblici nazionali di ogni capacità di imporre vincoli legittimi alle azioni umane, e, esasperando la competizione sconfinata, spinge il sistema nel suo complesso a realizzare tutto ciò che è "tecnicamente fattibile; le questioni di incerta sostenibilità biologica, morale e sociale del "tecnicamente possibile" diventano "superate o arcaiche".

(8) *Esternalità*

Un concetto strettamente collegato al concetto di bene (male) pubblico e a quello di costo sociale è il concetto di "esternalità" o di "diseconomia esterna " che è il centro nevralgico dell'economia nell'epoca del rischio ambientale globale. Con questa parola indichiamo i costi o i benefici causati a un individuo *A* o a un gruppo di individui *a* dalle azioni intraprese da un individuo *B* o da un gruppo di individui *b*, senza che il consenso dell'*A* o degli appartenenti al gruppo *a* sia necessario, affinché l'azione dell'individuo *B* o del gruppo *b* possa essere intrapresa legittimamente. Vale in generale che «fino a quando una sola persona, colpita dalle conseguenze delle azioni di un'altra, è lasciata fuori del gruppo il cui consenso è necessario per poterle intraprendere, vi sarà un'esternalità» (Tullock 1970: 71); da questa definizione consegue che le esternalità possono essere interpretate come costi del consenso che un attore A deve sostenere per rendere la sua azione legittima. L'economia globalizzata è anzitutto un'economia delle "esternalità".

Le economie globalizzate producono *diseconomie* esterne di ogni genere. La loro compensazione negoziata e consensuale è il problema politico più urgente. In linea di principio, possiamo distinguere tra le esternalità compensabili, negoziabili in una prospettiva utilitaristica, e quelle non negoziabili, in quanto foriere di conseguenze irreversibili per un numero imprevedibile di individui (ad esempio i mutamenti climatici, le minacce di pandemie o di mutazioni genetiche incontrollabili legate all'introduzione delle biotecnologie). Le condizioni catastrofiche del Terzo

Mondo possono essere legittimamente interpretate come esternalità delle azioni intraprese dai paesi industrializzati negli ultimi due secoli.

Il costo collettivo di un bene è superiore al suo costo privato quando non tutti i costi di produzione vengono sostenuti dal produttore, ma alcuni vengono sostenuti dalla collettività; il costo privato, viceversa, è superiore al costo collettivo nell'ipotesi in cui non tutti i benefici ricevuti dalla collettività vengono da essa pagati o sostenuti. In generale vale che si ha un'esternalità quando il costo collettivo di un bene diverge da quello privato, o quando, al contrario, il beneficio collettivo diverge dal costo privato.

L'esempio spesso citato nella letteratura economica è la produzione di un'acciaieria: il costo privato dell'acciaieria è sicuramente inferiore al costo collettivo, dato che l'impresa non tiene conto dei costi che ricadono sulla collettività sotto forma di inquinamento dell'ambiente. Il beneficio di un imprenditore agricolo che possiede un frutteto aumenta in presenza di un apicoltore limitrofo, per effetto delle impollinazioni, senza che questi sostenga alcun costo di impresa.

Vi sono beni o mali, quindi, quali l'inquinamento, il silenzio, il panorama, i beni o mali culturali ecc. che non hanno un prezzo determinabile secondo le regole comunemente accettate del mercato. Si tratta di beni la cui utilità individuale è soggettiva e variabile, in assenza di una chiara regolamentazione che normalmente, per gli altri beni, si traduce nel prezzo di mercato.

Si distingue anche tra le esternalità "generali", sopportate da un universo di soggetti piuttosto ampio, e quelle "limitate" ovvero rilevanti per un universo di soggetti ristretto. Le esternalità generali, come ad esempio i danni ambientali, si manifestano spesso a parecchi anni di distanza e, per essere riconosciute, richiedono un certo livello culturale, frutto anch'esso della fruzione di un bene pubblico – istruzione.

Le esternalità limitate sono facilmente ricompensabili mediante negoziazioni utilitaristiche, i cui costi transazionali sono relativamente bassi. I rimedi consistono nella *internalizzazione* delle esternalità, ovvero nelle imposizioni o nei sussidi correttivi che fanno pagare alle parti in causa i costi collettivi delle loro scelte.

Il mercato globale non compensa mai le esternalità in misura sufficiente. Molte esternalità non vengono infatti calcolate tra i costi che formano il prezzo: nel costo della macchina non vengono inclusi il costo per curare le malattie da inquinamento o le spese per far fronte al degrado delle città o ancora le vittime degli incidenti stradali. Questo *defici*t di compensazione è comunque strutturale e non dipende solo dall'inefficienza dell'apparato giuridico: data la complessità e la globalità dei costi imposti ai molti dalle esternalità prodotte dai pochi (gli USA da soli emettono in un anno 5840 tonnellate di CO2, 36,9 % delle emissioni totali), l'aspirazione ad una loro *giusta* compensazione garantita dalla legge è un'utopia.

La differenza tra gli *shareholders* (coloro che detengono i titoli per decidere) e gli *stakeholders* (coloro che hanno una posta in gioco nel senso di essere colpiti in qualche misura dalle decisioni degli *shareholders*) cresce esponenzialmente, tracimando totalmente le potenzialità del modello prevalente della democrazia legato allo Stato nazionale. Semplificando possiamo dire che gli *shareholders* sono detentori del potere decisionale economico, garantito dal sistema giuridico attuale attraverso il possesso di certi titoli; gli *stakeholders* sono tutti coloro che pagano i costi collettivi, ambientali ed esistenziali di queste decisioni – ne sopportano le esternalità – ma sono privi di titoli legali per partecipare all'esercizio del potere decisionale in senso stretto. Essi possono protestare simbolicamente, manifestare le loro intenzioni, criticare la situazione, ma rimangono fuori dalle "Città del Comando" (cf. Ungaro, 2004).

La tendenza di tutti gli attori razionali alla socializzazione dei costi e alla privatizzazione dei benefici, deve essere combattuta in un sistema democratico, fondato sull'equità. L'istruzione, ad esempio, ha un costo pubblico, ma il suo sfruttamento nel mercato economico la trasforma in un beneficio privato. Le resistenze e le contestazioni etiche al processo di globalizzazione dipendono dal fatto che esso viene percepito dalla maggioranza della popolazione mondiale come socializzazione dei costi della crescita (il Sud del mondo) e privatizzazione dei suoi

benefici (il Nord del mondo). Gli eventi climatici estremi, la desertificazione di alcune regioni della Terra o la BSE sono costi collettivi dei benefici privati, ovvero sono costi dei benefici privati di poche imprese multinazionali scaricati sull'intera umanità. Il problema politico più urgente dell'economia globalizzata è quello di rendere più razionale e giusto il rapporto tra i costi pubblici e i benefici privati in una epoca in cui le esternalità stanno diventando generali e *terminali* nel senso di "incompatibili con la presenza degli uomini sul pianeta Terra".

(9) Follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale

Nel nostro vocabolario minimo voglio includere anche una formula che indica la contraddizione principale delle società che perseguono la crescita economica come unica fonte del consenso e della legittimità: *la follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale*. Più siamo razionali come individui, più siamo folli come società, più intelligenti siamo individualmente, più stupidi siamo collettivamente. Gli individui razionali in una società folle, ecco la direzione in cui si muove la globalizzazione.

La razionalità collettiva presuppone che il gruppo che esercita l'egemonia politica nella società sia capace di imporre legittimamente (con il consenso della maggioranza) vincoli alla razionalità individuale di tutti, per orientarla verso prestazioni utili per la collettività. Un esempio particolarmente incisivo della follia collettiva che risulta dalle scelte individualmente razionali, è la crisi idrica cronica nelle regioni del Meridione italiano. Il presidente della Società meteorologica italiana Luca Mercalli dice: "Oltre al clima, però, bisogna chiamare in causa il grande spreco di risorse. Ma ho sentito un responsabile dell'acquedotto pugliese, cui contestavano le falle dell'impianto (perdeva il 50% dell'acqua), rispondere letteralmente: «Sono stato chiamato a sanare il bilancio, non l'acquedotto»". Questo la dice lunga: quello che conta sono i numeri sui tabulati, da presentare agli azionisti (*La Stampa*, 13 luglio 2000). Questo è un esempio convincente della follia collettiva, che risulta dalle scelte degli amministratori, i quali come individui sono razionali perché rispondono a chi debbono rispondere, ovvero agli azionisti che come individui razionali si aspettano la remunerazione dell'investimento. La razionalità individuale del comportamento degli amministratori porta alla follia collettiva perché si fonda sulla sottovalutazione irrimediabile delle informazioni che sono fondamentali per la vita di tutti. Sen (1986, 147-178) parla dei *rational fools*, dei "folli razionali", costruiti dalla teoria economica dell'agire razionale.

Abbiamo già citato nel paragrafo "Garantire i beni pubblici" la classica critica della via razionale degli individui alla follia collettiva, pubblicata sotto il titolo *Tragedy of Commons* più di trent'anni fa da G. Hardin nella rivista *Science* che divenne classica. Torniamo sull'esempio che egli trae dalla storia della Scozia del Settecento: i pastori hanno il diritto di far pascolare le pecore in un terreno comunale che può nutrire un numero limitato di pecore; superato questo numero, le pecore provocano un disastro ecologico - la vegetazione scompare e il terreno si riduce a deserto. In assenza di un vincolo esterno, tutti i pastori vogliono far pascolare sul terreno comunale il maggior numero possibile di pecore, perché l'interesse d'ogni pastore è moltiplicare le sue pecore, dato che il profitto rimane a lui, mentre i danni alle terre comunali vanno divisi tra tutti; ne segue che più gli individui si comportano razionalmente e più il disastro collettivo incombe. Il prezzo di mercato delle pecore è irrazionale nella misura in cui non riflette la distruzione delle terre comunali. L'occultamento di questo costo trasformerà, a lungo termine, il guadagno di ciascun pastore nella rovina di tutti. I pastori sono *rational fools*: presi individualmente sono razionali, presi collettivamente sono folli.

Ogni pastore ragiona razionalmente: "Se voglio far entrare una pecora in più nella terra comune, difficilmente sarà la mia pecora a fare la differenza fra disastro ecologico e conservazione della terra come risorsa utile." Questo significa agire razionalmente nel perseguimento del proprio utile; tuttavia, se tutti gli altri pastori ragionano così la terra comune verrà distrutta. La logica dell'interesse personale spinge ogni pastore a far entrare un'altra pecora sulla terra comune fino a trasformarla, collettivamente, in deserto.

Ci sono comunque diverse lezioni da trarre da questa storia della follia collettiva.

In molte società capitaliste la risposta al dilemma dei pascoli è di abolire la nozione di terra comune e di dividerla in lotti, ognuno di proprietà di un pastore. Questo determinerà una situazione in cui il pastore che sfrutta troppo il pascolo danneggia solo se stesso.

Un'altra lezione da trarre dalla «tragedia delle terre comuni» potrebbe consistere nel far intervenire un agente esterno forte, come un governo, per costringere i pastori, in nome del bene comune, a cooperare mantenendo il numero di pecore ammesse al pascolo comunale a un livello ottimale. Questo tipo di soluzione governativa a un problema di azione collettiva è naturalmente una delle principali giustificazioni a favore del governo come tale. È più facile realizzare quest'approccio piuttosto che quello basato sulla privatizzazione delle terre comuni, poiché alcune risorse comuni, come l'atmosfera o i mari, non si possono dividere e assegnare agli individui come loro proprietà privata.

Un terzo rimedio alla follia che porta alla «tragedia delle terre comuni» consiste nell'instaurare il tipo di cooperazione in cui ogni pastore acconsente a imporsi dei limiti, se tutti gli altri fanno lo stesso. Nei gruppi grandi e diversificati possono rendersi necessarie delle istituzioni più o meno formali per controllare il comportamento e scoprire le defezioni. Data l'improbabilità di un governo mondiale, questa è di solito la soluzione adottata per i problemi di questo genere. Le organizzazioni internazionali servono a controllare il comportamento e a coordinare l'azione collettiva dei propri membri contro quelli che deviano dalla linea stabilita.

Le terre comuni globali si modificano a seconda del corso degli eventi e del progresso tecnologico che ha aperto nuove frontiere e di conseguenza nuove terre comuni. Nei tradizionali termini territoriali, possiamo pensare alle terre comuni che esistono negli oceani, sulla luna o nello spazio intorno alla terra. Gli alti livelli di consumo energetico e di inquinamento ci hanno costretto a considerare come risorse comuni le scorte globali di energia non rinnovabile e l'intero ambiente circostante. In tutti questi casi il comportamento egoistico di ogni singola nazione può dar luogo a un disastro collettivo. Le zone di pesca si esauriscono e la pioggia acida distrugge i raccolti, mentre nessuna agenzia internazionale è abbastanza forte da costringere chi non vuole a cooperare a soluzioni collettive.

Ecco: gli individui razionali di tutto il mondo fanno insieme una società mondiale di folli.

La conclusione di G. Hardin è perentoria: *in condizioni di sovrappolazione in un mondo di risorse limitate e in un quadro istituzionale che rende possibile lo sfruttamento gratuito dei beni pubblici (commons) come acqua, aria o terra, l'umanità va necessariamente verso la catastrofe, se ogni individuo cerca di massimizzare il suo profitto*

Venti cinque anni dopo l'autore torna sul proprio celebre saggio osservando che "giudicando dalle reazioni critiche, l'errore più rilevante che ha commesso parlando dei commons consiste nell'aver omesso l'aggettivo "unmanaged". La questione dunque è questa: quale tipo di management, gestione, o governance dei commons dobbiamo preferire – dobbiamo affidarla allo Stato, alle imprese private o agli organismi internazionali? Qualsiasi sia la nostra risposta una cosa è chiara: "se le terre comuni non sono governate o gestite "overuse of resources reduces carrying capacity, ruin is inevitable."

La follia collettiva è la conseguenza della tendenza generale a collettivizzare i costi e a privatizzare i profitti. Se butto un frigorifero nel fiume, privatizzo il guadagno di venti euro risparmiati rispetto al costo dello smaltimento, ma collettivizzo i costi che vengono diffusi tra tutti quanti. Alla lunga il fiume verrà distrutto.

L'ambiente tecnologico ha trasformato il mondo intero in terre comunali, per cui bisogna rivedere il concetto moderno di razionalità. La follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale rimanda, infatti, all'ottusità dei sistemi d'azione moderni, alla loro chiusura monologica verso linguaggi e codici alternativi. Sen (1986: 174) propone di includere nel concetto di razionalità economica il comportamento basato sulla supposizione che una persona «sia in grado di interrogarsi

sul tipo di preferenza di cui gradirebbe fosse dotato l'altro giocatore e che, su basi in qualche modo kantiane, essa possa considerare il caso in cui anch'essa possiede quelle preferenze».

Abbiamo già parlato dell'inquinamento da *atrazina* di acqua potabile che tra Lombardia e Piemonte ha colpito otto milioni di persone nel paragrafo in cui riflettevamo sul ruolo degli esperti nello spazio pubblico postmoderno. Questo disastro può essere considerato anche come un esempio della tragedia delle terre comunali: basti ricordare che la sua causa era una sovrapproduzione di pomodori provocata dal fatto che la UE aveva offerto un compenso vantaggioso per i pomodori distrutti. Per massimizzare il loro guadagno, i coltivatori eccedevano nell'uso dei concimi chimici per produrre il massimo di pomodori da distruggere. Ecco un esempio di razionalità individuale (il contadino massimizza il suo guadagno) che porta alla follia collettiva (otto milioni di persone rimangono senza acqua potabile).

La collettivizzazione dei costi e la privatizzazione dei profitti porta alla lunga alla follia collettiva insostenibile.

Ricordiamo per concludere che nella società di egoisti razionali come la nostra, la correzione della follia collettiva, ovvero la razionalità collettiva si basa spesso sui comportamenti etichettati come follia individuale. La figura di chi è da tutti deriso come "idiota o folle" perché vuole "migliorare la società" a costo di sacrificare i propri vantaggi, è uno dei grandi temi della letteratura occidentale.

(10) *Iperborghesia*

Con l'ultimo termine che introduco "*iperborghesia"* (preso in prestito da Duclos 1998), voglio indicare il soggetto collettivo che, invocando la globalizzazione come valore supremo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico. E non mi riferisco solo allo stato sociale, ma anche ai regimi di negoziazione collettiva formatisi nel dopoguerra e fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale.

> «(la globalizzazione) si configura come vincolo per i soggetti collettivi che avevano trovato nello Stato nazionale l'interlocutore privilegiato in ordine alla soddisfazione di domande sociali secolari. Si configura come opportunità per quanti, a loro volta, avevano considerato la risposta storicamente data a tali domande come un insieme di vincoli da sciogliere, di fatto in parte già sciolti, anche se non dappertutto nella stessa misura …» (Salamone 2000: 107).

L'iperborghesia è "aculturale" nel senso che disprezza come "retrogradi" i modelli culturali legati agli stati nazionali. La sua aculturalità è anzitutto un'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione indocili, capaci di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti e alle relazioni sociali, e di opporsi dunque efficacemente ai repentini cambiamenti che impone, nella sua movimentazione planetaria propria dell'epoca delle reti telematiche, il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico. La vecchia borghesia nazionale o sopranazionale era il prodotto di una forma particolare di integrazione sociale, quella, cioè, che Mosse (1975) chiamò "nazionalizzazione delle masse" e che Gellner (1983) definisce come «lealtà di massa verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla lealtà verso i gruppi etnici e parentali». La borghesia ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di consapevolezza collettiva e di negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per la crescita industriale.

> «I problemi politici dell'iperborghesia possono essere ricondotti ad uno solo: colmare il vuoto di istituzioni che potrebbero tenere a freno, con il suo accordo, le sue proprie tendenze suicide. In questo senso, l'universalismo democratico è una prospettiva che passa per la costruzione di istanze mondiali a partire dalle attuali fondazioni mondiali. Una forma efficace di resistenza delle borghesie civilizzate e dei ceti medi colti potrebbe consistere nell'esigere che si sospendano le operazioni di mortificazione delle strutture culturali (indipendenza economica, solidarietà sociale, ricerca, istruzione), come premesse

alla formazione di strutture paneuropee o mondiali fondate sul rispetto della diversità delle lingue, delle società e delle culture. Intorno ad un obiettivo come questo l'iperborghesia può negoziare il suo posto futuro con le altre componenti del mondo che contribuisce ad unificare. Per il meglio e per il peggio» (Duclos 1998, 10).

Dopo "la scomparsa delle lucciole", per usare la formula inventata da Pasolini per indicare la mutazione radicale del sistema industriale avvenuta negli anni Settanta, le classi politiche sostengono spesso che la globalizzazione sia un processo "ineluttabile" che impone – pena la perdita di competitività - l'introduzione dei cambiamenti urgenti che sono però in contrasto con le politiche di stabilità e di protezione su cui si fondava la politica dei partiti più importanti nei decenni precedenti – pensiamo ad esempio allo Statuto dei Lavoratori. In nome della globalizzazione si procede in particolare ad una ridefinizione radicale della relazione tra lo stato e la società. La formazione dello stato moderno ha implicato infatti una specie di processo di ingabbiamento dei rapporti sociali dal momento che reti di interazione sociale hanno finito con l'essere sempre più regolate a livel1o nazionale. I settori più importanti del1a vita sociale sono stati inquadrati negli stati-nazione trasmettendo in questo modo l'idea che tutti i rapporti sociali e tutti gli esiti delle lotte sociali (sia a livello locale che a livello transnazionale) non sono altro che il risultato di regolamentazioni messe in atto dagli stati nazionali. Il potere dello stato moderno non riguarda tanto le «elite dello stato» che esercitano il loro potere *sulla* società, ma piuttosto un rapporto stato-società sempre più vincolante e tale da ingabbiare i rapporti sociali entro un terreno nazionale piuttosto che transnazionale o *locale-regionale.* In *tal* modo si perviene ad una politicizzazione e geo-politicizzazione della vita sociale molto più marcata che non nei precedenti tipi di stato (cf. Weiss, 1998, 278).

Complessivamente le invocazioni in termini normativi della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale «che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici … (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni» (Dal Lago 1999: 200).

In conclusione voglio sottolineare due punti. In primo luogo, la globalizzazione non è un processo ineluttabile, ma un costrutto politico che serve per legittimare certe strategie politiche, e queste possono essere contrastate ed invertite con strumenti politici. In secondo luogo, la globalizzazione è l'espressione degli interessi economici di certi gruppi economici e politici chiaramente individuabili, non si tratta di un processo "senza centro e senza méta".

3. La globalizzazione è estremizzazione

Dieci parole, dieci sviluppi estremi

Propongo ora di definire la globalizzazione come processo di estremizzazione, in conseguenza del quale gli sviluppi indicati dalle dieci voci del nostro minivocabolario, diventano insostenibili. Combinandole insieme in vari modi formiamo le seguenti dieci asserzioni che definiscono la globalizzazione nella sua estrema e insostenibile contraddittorietà (cf. la tabella 1).

1. L*'ambiente tecnologico* moltiplica *estremamente* i settori del mondo aperti alle scelte individuali, la domanda di giustificazione razionale delle scelte cresce *estremamente*, la domanda di senso diventa *estrema* (la causa principale del ritorno delle religioni come compensazione dell'ambiente tecnologico sempre più "secolarizzato e svuotato di senso").
2. Il capitale sociale e le masse critiche necessarie per organizzare le *azioni collettive* al fine di soddisfare la domanda ipertrofica di beni pubblici (o di limitazione dei mali

pubblici) scarseggiano *estremamente*.

3. La domanda di *beni pubblici* - prevalentemente sotto forma di domanda di protezione contro i mali pubblici percepiti come totali e terminali come ad esempio il riscaldamento globale del pianeta, la desertificazione delle vaste regioni del pianeta, l'inquinamento delle falde acquifere, la distruzione della biosfera, le minacce legate alla commercializzazione degli OGM non può essere soddisfatta; di conseguenza *si estremizza* o assume forme apocalittiche, non traducibili in domande politiche effettive – ad esempio *no global movements* o Centri sociali ecc.
4. La globalizzazione crea l'*estremo deficit* di cooperazione dissipando la fonte principale del *capitale sociale pubblico* che sono la solidarietà nazionale e le comunità stabili, chiusi da vincoli territoriali e linguistici.
5. Nell'ambiente tecnologico aumenta *estremamente* la tensione tra la fattibilità tecnica e la sostenibilità biologica, morale, sociale delle scelte; le conseguenze delle scelte in condizioni di estrema *complessità* sono *estremamente incerte*, e le decisioni politiche, di conseguenza, *estremamente poco legittime*.
6. *Costi transazionali* necessari per elaborare le informazioni in condizioni di distribuzione asimmetrica di informazioni che è caratteristica per le società complesse, sono *estremamente alti*; i patti politici globali - ad esempio il Protocollo di Kyoto o il regime di riproduzione degli esseri viventi – implicano costi *transazionali estremi* (specificamente i costi di applicazione e i costi decisionali).
7. La *deregulation* planetaria impone una flessibilità estrema privilegiando la competizione in misura estrema sulla solidarietà; la competizione illimitata, il mercato planetario, è uno sviluppo estremo che distrugge il quadro istituzionale di patti nazionali e di coordinazioni collettive, che sono l'eredità storica più importante dello Stato nazionale; la conoscenza specializzata introduce nella società complessa in condizioni di *deregulation* planetaria rischi *estremi*.
8. Nello spazio pubblico globalizzato aumenta *estremamente* il potere di tutti i gruppi di presentare efficacemente le proprie istanze, per cui le negoziazioni sulle *esternalità* sono *estremamente* costose e complesse; le esternalità diventano *estremamente generali e terminali* richiedendo patti globali la cui applicabilità e sanzionabilità efficiente è *estremamente costosa*.
9. L*'irrazionalità collettiva* in cui si traducono le scelte individuali razionali ha *forme estreme* - pensiamo ai mutamenti climatici antropogeni o alla crisi idrica del Meridione italiano; *estremo deficit di politiche che promuovono la coordinazione tra gli attori come priorità collettiva*.
10. La globalizzazione è guidata da un'*élite estremista,* che considera mere catene

irrazionali da rompere le limitazioni imposte alla razionalità economica dagli stati nazionali.

La seguente tabella riassume le dieci parole chiave e i dieci processi di estremizzazione che indicano.

Voce	*caratteristica dominante* (sovraccarica)	*estremo deficit di* (scarsità insostenibile di)
ambiente tecnologico	predominio dell'azione elettiva	criteri razionali della scelta
azione collettiva	vantaggio condizionato dalla partecipazione di tutti	Capitale sociale pubblico masse critiche
bene (male) pubblico	interezza, indivisibilità, la presenza di *free riders* e *forced riders*	Azione collettiva, condizioni di cooperazione (*civicness* di Putnam)
capitale sociale	reti sociali e valori come risorsa	Comunità solidali come fonte di capitale sociale
Complessità	incertezza, scienza postnormale	Consenso basato sulla conoscenza, legittimazione politica delle previsioni
costi transazionali (teorema di Coase)	asimmetrie compensate dal quadro istituzionale efficiente	quadro istituzionale efficiente
Deregulation planetaria	competizione illimitata	patti di sostenibilità collettivi garantiti dallo Stato
Esternalità generali e terminali nel senso di incompatibilità con la vita sulla Terra	Rischi totali non negoziabili	Consenso sulla distribuzione equa delle loro conseguenze
Follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale.	*tragedy of commons*, la protezione delle terre comuni globali; *efficient management of commons*	Fini condivisi nel processo di *deliberazione* e di *decision making*
iperborghesia	egemonia delle élite aculturali, slealtà verso i vincoli imposti dallo Stato nazionale	Limiti legittimi alla domanda di flessibilità

Le nostre dieci asserzioni vogliono cogliere la consequenzialità di un "processo di estremizzazione" scatenato dal fatto che le istituzioni della civiltà industriale traggono la propria legittimità esclusivamente dalla promessa di un'ulteriore crescita economica. Questo ci rende impotenti di fronte a quel processo incontenibile di distruzione del pianeta che chiamiamo "crescita economica" e che da tempo non è che una tautologica "Crescita della Crescita".

Il sistema politico democratico è ancora capace di cambiare l'agenda di priorità in base alla rilevanza adeguata da attribuire razionalmente alle diverse informazioni sulle conseguenze negative della crescita o invece tale mutamento di priorità può avverarsi solamente in virtù delle catastrofi ecologiche che di volta in volta sconvolgono il sistema (pensiamo alla BSE)?

Nel documento "Flock of Dodos" di Randy Olson che analizza il quadro politico in cui alcuni gruppi religiosi tentano di imporre agli insegnati di biologia l'obbligo di insegnare nelle scuole non la teoria dell'evoluzione ma la *controversia* tra il creazionismo e questa teoria; l'autore, riflettendo sulle cause di questa improvvisa crociata, formula questa tesi: "Nella natura niente dà senso se non alla luce dell'evoluzione" così come "Nothing in our society makes sense except in the light of the information revolution", ovvero "nella società di oggi niente dà senso se non alla luce dell'esplosione delle comunicazioni". Con questo egli vuol dire che le agende di priorità, ovvero i punteggi di rilevanza che assegniamo alle informazioni che attingiamo dall'oceano delle comunicazioni, sono diventate estremamente labili. Per garantire il successo ad un gruppo particolare nel perseguire i suoi fini, basta oggi rivolgersi ad un piccolo gruppo di pressione specializzato. Non abitiamo più la Storia con la maiuscola che nel suo lento progredire produce strutture permanenti e stabili dentro cui le società si inscrivono. "E' la Storia non storie" si diceva una volta per sottolineare la stabilità dei giudizi portati dalla Storia, a differenza dai passeggeri ed arbitrari punti di vista dei singoli. Oggi vale il contrario, la Storia si è dissolta in un numero infinito di storie. Il dibattito sull'evoluzionismo è "fuori dalla storia" saremmo tentati di dire, ma nella società dell'abbondanza comunicativa non esiste nessun "fuori dalla Storia", tutto può entrarci se promosso da strategie mediatiche efficienti. Nessuna struttura è stabile, tutti i progressi possono essere rovesciati, tutti i diritti messi in discussione, la Storia postmoderna è solamente un ammasso di storie.

La teoria della globalizzazione che stiamo elaborando qui deve essere inquadrata in questo contesto di abbondanza comunicativa, di labilità delle agende di priorità, di esplosione delle comunicazioni che rende estremamente instabile la rilevanza delle informazioni ed il confine tra il significante ed il significato.

CAPITOLO VIII

LA CONCEZIONE APOLOGETICA ED ANTIAPOLOGETICA DELLA MODERNITA'

"Sostituire l'invisible effetto della grandezza con la visibile grandezza dell'effetto."

Robert Musil

"L'evoluzione della tecnica è arrivata al punto di produrre l'inermità davanti alla tecnica."

Karl Kraus

1. La concezione apologetica della modernità

Transizioni: modernità come valore, modernità come sistema

E' quello di modernità un concetto etnocentrico? - si chiede il sociologo americano Inglehart. Chi cerca di sottrarsi alle questioni di questo tipo, chi dà per scontato che la modernità è un valore universale e un tipo di società verso la cui realizzazione tutti i popoli della Terra debbano tendere, ha una concezione apologetica della modernità. In questa prospettiva apologetica la storia di tutte le società non moderne viene interpretata in termini di transizioni verso la modernità compiuta, ostacolate dall'arretratezza culturale e dalle diverse limitazioni storiche della società che si modernizza.

Il sociologo dissidente ungherese Hegedüs ha coniato, negli anni Settanta, l'espressione "definizione apologetica del sistema" per riferirsi a quella definizione del socialismo che lo faceva coincidere con il potere del Partito comunista e dello Stato socialista. Le definizioni del socialismo che non erano mere apologie delle istituzioni esistenti, venivano perseguitate come "controrivoluzionarie". Il progetto politico "dissidente" di Hegedüs consisteva nella proposta di resistere sistematicamente alla definizione apologetica del socialismo, senza però formare un partito d'opposizione, perché la forma-partito richiede sempre un apparato direttivo e questo genererebbe necessariamente nuove forme di coscienza apologetica. Egli proponeva di costituire non una pluralità di partiti politici ma una rete di attivismo pratico, una pluralità di iniziative occasionali, di manifestazioni tematiche, di movimenti politici fluidi, per denunciare "senza sosta e dappertutto" le più diverse forme di contraddizione tra il socialismo come valore e il socialismo come sistema.

Riprendendo la formula di Hegedüs, possiamo distinguere tra gli studi apologetici ed anti-apologetici della modernità. Gli studi di tipo apologetico assumono la modernità industriale euro-americana come ideale normativo e studiano, con metodi quantitativi, la velocità e le condizioni il cui instaurarsi fa decollare verso la modernità i paesi pre-moderni. La storia coincide con il processo di modernizzazione, culturale e politica, di tutte le società sul pianeta Terra nel corso del quale queste diventano progressivamente società industriali democratiche. Gli studi di questo tipo che postulano una perfetta concordanza tra la modernità come valore e la modernità come sistema predominano negli anni Sessanta.

Il nucleo della concezione apologetica della modernità industriale consiste nel presentare i suoi tratti costitutivi, le sue tappe e strutture, le sue norme e i suoi valori, come "leggi dell'evoluzione umana", stadi che tutta l'umanità "evoluta" deve raggiungere. La differenziazione funzionale, le istituzioni politiche occidentali, l'economia di mercato, la democrazia incentrata sulle elezioni, lo stile di vita consumistico, i diritti umani, la cultura di massa e la morale d'ispirazione cristiano-borghese vengono concepiti come "fine universale della storia umana". Il senso della storia umana è la transizione verso la modernità, ovvero il modello di società euroamericano.

Nella sua importante riflessione sulla crisi della sociologia occidentale Gouldner osserva che agli occhi degli apologeti della modernità industriale "gli Stati Uniti d'America rappresentino il culmine dello sviluppo evoluzionistico", la più avanzata delle nazioni moderne, il che garantisce "una posizione ideologicamente forte per gli Stati Uniti e il suo sistema sociale …" (1972, 539-540).

Il presidente Bush ha fatto la seguente proposta riguardo al come comunicare agli appartenenti alle altre civiltà il contenuto essenziale di quella occidentale: "Sono convinto che la cosa migliore sia quella di spiegare alla gente che i nostri valori non sono semplicemente valori

americani, ma valori che ci sono stati donati da Dio". I valori americani sono i valori della modernità, per cui la convinzione secondo cui l'ordine sociale americano e i valori che l'ispirano riflettono un ordine divino, meta-sociale, equivale ad un "fondamentalismo della modernità" che giustifica una guerra santa per diffonderla. Questo invito a condurre una "guerra santa per i valori moderni" è lo zoccolo duro delle concezioni apologetiche della modernità.

E' apologetico anche il concetto di quoziente d'intelligenza: i questionari per misurarlo privilegiano i valori e le abilità della classe media urbana, le risorse che queste classi usano per avere successo nelle società cui appartengono, il capitale umano che hanno accumulato; il quoziente d'intelligenza è un indicatore che costituisce *de facto* un'apologia della modernità industriale. I concetti come stile di vita moderno o identità femminile moderna sono spesso delle apologie dei valori della classe media urbana e dei loro stili di vita.

Nello spazio pubblico italiano, politologi come Panebianco o Galli della Loggia spesso adottano implicitamente le definizioni apologetiche della modernità nei loro editoriali di grande risonanza sul *Corriere della Sera*, interpretando le contraddizioni del sistema politico italiano come conseguenza di una modernizzazione deficitaria. La causa di tutte le disfunzioni del sistema di governo in Italia sono da attribuire, ai loro occhi, all'insufficiente modernizzazione del paese, al perdurare di una forte resistenza alla moderna democrazia industriale di massa e ai suoi valori costitutivi che sarebbe un'eredità culturale della Chiesa cattolica e del Partito comunista.

Uno dei fatti più importanti del Ventesimo secolo, oltre alle due guerre mondiali, al totalitarismo, al miracolo economico degli anni Cinquanta e Sessanta, è il fatto che la fine del comunismo e il processo di transizione dei paesi post-comunisti, compresa la Russia, sono stati guidati da una definizione apologetica della modernità industriale. La transizione verso la democrazia si basava sul cosiddetto "Washington consensus" che assume come norme universalmente valide la veloce privatizzazione, la veloce liberalizzazione e la severa limitazione della spesa pubblica. La dissoluzione del blocco sovietico e la fine della Guerra fredda hanno così contribuito all'espansione ed al rafforzamento della coscienza apologetica dello Stato industriale occidentale e delle sue istituzioni.

2. La concezione anti-apologetica della modernità

La contraddizione tra i valori e le istituzioni della modernità

Gli studi di tipo anti-apologetico hanno in comune la volontà di mettere in luce le contraddizioni tra i valori della modernità da una parte e le sue istituzioni dall'altra: analizzano, cioè, le contraddizioni tra i valori legittimanti della modernità e le istituzioni che dovrebbero realizzarli "nella storia". Uno di questi strumenti è ad esempio la burocrazia che rende i diritti sì disponibili a tutti i cittadini, ma, contemporaneamente, in virtù della logica impersonale del suo funzionamento, li vanifica o svuota come documentano molti studi sulle conseguenze della burocratizzazione. Allo stesso modo l'industria culturale diffondendo le opere d'arte nella società di massa, mettendole a disposizione di chiunque, le svuota; il loro senso consiste infatti nella rivolta contro la banalità della vita quotidiana e questo non è accessibile a chiunque, in qualsiasi momento e dovunque, richiede un impegno particolare.

Un modello universale di riferimento di queste interpretazioni "anti-apologetiche" della modernità è il libro *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer (prima edizione 1947) che costituisce il nucleo concettuale della "teoria critica", portata a compimento negli anni Sessanta e ancora oggi di grande influenza nella sociologia mondiale.

L'idea che ispira la teoria critica è la necessità di resistere alla "logica del pensiero vittorioso". Le idee critiche tendono a trasformarsi in istituzioni tiranniche nel momento stesso in

cui si affermano come vittoriose: “appena il pensiero esce dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà storica”, appena, cioè, i valori diventano istituzioni formali e le idee strategie vincenti di potere, si trasformano in qualcosa “di esiziale e repressivo”. Dal punto di vista della teoria critica, la modernità illuminista riduce la ragione ad uno strumento utile per calcolare i mezzi più efficaci per raggiungere i nostri fini ma tace sulla razionalità di questi fini stessi, sul loro valore sostanziale. La ragione illuminista è *strumentale,* trasforma cioè il mondo in risorse da sfruttare da parte di chiunque per un qualsiasi suo fine; di conseguenza, tutta la realtà si riduce progressivamente a un sistema di oggetti da manipolare ed amministrare efficientemente.

La razionalità strumentale coincide, in questa prospettiva critica, con la massimizzazione dell'efficacia dei mezzi nel perseguire un fine qualsiasi.

Eclissi della ragione?

Horkheimer sintetizza la sua critica alla coscienza apologetica della modernità nel libro *Eclissi della ragione*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1947, in radicale contro-tendenza alla dominante euforia di massa, suscitata dalla vittoria della democrazia sul totalitarismo nazista. Nell'interpretazione di Horkheimer il totalitarismo nazista non è che una delle forme possibili che può assumere la società totalmente amministrata, totalmente sottomessa alla *ragione strumentale* che serve, con la massima efficienza e la più totale indifferenza morale, qualsiasi fine. Questa concezione “soggettivistica” della ragione (la razionalità consiste nel servire efficacemente i soggetti che vogliono raggiungere i fini definiti come tali da loro stessi) ha totalmente svilito l'idea fondativa dell'Occidente - l'idea che un fine possa essere ragionevole in se stesso, indipendentemente dal vantaggio che porta ad un soggetto.

Ecco un passo centrale della riflessione di Horkheimer.

> «Nell'ambito della concezione soggettivistica, quando si parla di ragione … ci si riferisce esclusivamente al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé; si vuole dire che l'oggetto o il concetto sono buoni per qualcos'altro. Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercare di stabilire quale, dei due fini, sia più ragionevole dell'altro … Il rapporto (fra il modo soggettivo ed oggettivo) di concepire la ragione non è semplicemente di opposizione: storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un lungo processo … La crisi odierna della ragione consiste fondamentalmente nel fatto che a un certo punto il pensiero è diventato incapace di concepire una tale oggettività, o ha cominciato a negarla affermando che si tratta di un'illusione. Il processo si è allargato gradualmente fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali; alla fine nessuna realtà particolare può essere considerata ragionevole in sé; tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali … La ragione è dunque relegata in una posizione subordinata, in netto contrasto con le idee dei pionieri della civiltà borghese, rappresentanti politici e spirituali della borghesia in ascesa, i quali erano concordi nel credere che la ragione fosse uno dei fattori fondamentali, o addirittura il più importante, del comportamento umano. Per loro, buon governo era quello le cui leggi erano conformi alla ragione; la politica nazionale o internazionale era giudicata in base al suo conformarsi o meno alle norme della ragione …» (Horkheimer 1962, 14-18).

Di questa concezione anti-apologetica della modernità voglio sottolineare tre punti:

In primo luogo, la ragione non è, dal punto di vista della teoria critica, uno strumento per calcolare i mezzi più efficienti da impiegare per realizzare un fine qualsiasi; essa è essenzialmente un *desiderio* della realtà che dà il senso “più alto” alla vita. La ragione sostanziale è il desiderio di vedere la realtà in sé, di guardarla emancipati da tutto ciò che oscura lo sguardo, ci lega e ostacola come le passioni e l’ingordigia, i sensi, la paura, i sentimenti, le distrazioni ecc. La razionalità *sostanziale* è l’insieme dei comportamenti che sono motivati da questo desiderio di “disvelamento

della realtà", di scoperta della realtà come è in sé, ovvero prima di venire distorta in funzione degli interessi e dei pregiudizi di chi l'osserva. In questo senso la razionalità sostanziale è un bisogno radicale.

La razionalità *strumentale* "calcolante", che predomina nella civiltà industriale, rifiuta la ragione *sostanziale* come "mero pregiudizio del passato", della tradizione metafisica pre-moderna, mero pregiudizio contro la scienza, da superare attraverso la diffusione tra le masse di un'educazione adeguata. La teoria critica s'interroga su tutte le diverse forme e modalità sotto le quali si presenta, nella civiltà industriale avanzata, la contraddizione tra la concezione di ragione come desiderio di trovare un accesso alla realtà così come è prima di essere subordinata ai nostri fini, da una parte, e la razionalità strumentale che si limita a calcolare i mezzi più efficienti per realizzare un qualsiasi fine soggettivo e soddisfare una qualsiasi domanda del mercato.

In secondo luogo, tra la modernità come valore di vita e la modernità come sistema di potere esiste *ab initio* una tensione che si esplica nello spazio pubblico e che possiamo descrivere in termini di tensione tra la legittimità e la legalità. La legittimità come "discorsività dialogica illimitata", come dialogo libero da dominio tra i cittadini nello spazio pubblico, si oppone allo *status quo* istituzionale, ad ogni pretesa all'obbedienza generale e incondizionata avanzata da parte delle istituzioni e ad ogni pretesa delle leggi di valere universalmente, incondizionatamente e oggettivamente: la legalità come "apparato legale cogente" tende a trattare invece ogni resistenza ai propri comandi in termini di devianza, di criminalità o di follia.

In terzo luogo, la ragione sostanziale è strettamente legata ad un idea di società, ad un ideale, quello cioè, su cui si fondano le scienze umane. L'abbiamo formulato in questo modo: capacità del sistema di cambiare in risposta alle critiche rivolte a se stesso, incorporandole sovvertendo lo status quo. In altri termini: una società diventa moderna dal momento in cui la risposta alla critica di se stessa diventa in essa la forza decisiva del mutamento. La critica può assumere questa forza solamente in quelle società in cui la gente è educata ad avere anche una distanza dai propri ideali, dai propri fini e dalle proprie idee, ovvero in quelle società la cui cultura dominante spinge gli attori sociali alla ricerca di un punto di vista esterno al sistema di cui questi attori fanno parte, perché attribuisce un ruolo positivo alla critica di noi stessi dai "punti di vista esterni a noi stessi"; in quelle società in cui è radicata nel senso comune la dialettica tra l'impegno pratico e il distacco teorico, tra l'adesione alle idee e la critica delle istituzioni che le incarnano, tra il contesto parziale e la ricerca del punto di vista della totalità.

Il concetto di "distanza da se stesso e dal mondo" è considerata, dagli inizi greci della civiltà occidentale, come una precondizione dell'uso critico della ragione; i sentimenti, i fanatismi, le passioni, le ideologie, la sorda chiusura della prassi quotidiana ripetitiva e sicura di sé, gli idoli di massa – tutto questo, distruggendo la distanza critica, priva gli uomini dell'uso della ragione. Nella tradizione cristiana il tema della distanza dalle apparenze seducenti, dalla superficie ingannevole della realtà, è trattato anzitutto in termini di distinzione tra l'idolo (visibile) e Dio (invisibile) – la lotta contro la tendenza "troppo umana" di sostituire Dio *invisibile* con un idolo *visibile* è una dimensione drammatica della coscienza religiosa cristiana. La quotidianità della società dei consumi è vista dai filosofi critici della modernità come un impero di idolatria.

La società postindustriale avanzata, in cui Internet svolge un ruolo centrale, toglie lo spazio alla critica in quanto forza promotrice del mutamento di tutta la società rendendo la proliferazione dei messaggi, delle immagini, dei significanti onnipervasiva, per cui il peso dei messaggi, il loro impatto politico, si diluisce.

Il filosofo Bernard Stiegler ha scritto (Repubblica 6/4/2007) riflettendo sull'impatto del *Second Life*, di queste vite virtuali offerte alle masse.

"Gli individui cercano nella realtà virtuale ciò che non trovano più nel *mondo* reale. E' un dato di fatto che s'iscrive nel più generale movimento d'industrializzazione del sogno e

dell'immaginario. Per *molto* tempo HolIywood è stata considerata una fabbrica di sogni, oggi questo ruolo è svolto soprattutto dalle nuove tecnologie e da internet."

Il "generale movimento d'industrializzazione del sogno e dell'immaginario" investe anche "l'altra dimensione dell'esistenza", quella cioè che si oppone alla riduzione del mondo a risorse e materiale da sfruttare e in cui si radica la distanza critica dal quotidiano; l'industrializzazione dell'immaginario la riduce a divertimento, a spettacolo, a compensazione della crescente povertà del reale.

L'altra dimensione: la distanza dagli idoli

Approfondiamo ancora questa relazione tra la ragione e la resistenza alla idolatria. L'emancipazione presuppone una coscienza critica e questa si fonda sulla distanza dalla quotidiana ricerca dell'utile, del guadagno, dell'arricchimento ecc. Da dove viene la capacità degli individui di avere una distanza critica da se stessi, dai propri fini, dalla "sete di guadagno", del miglioramento della propria "posizione sociale", tutte forze che ci rendono schiavi dello status quo? Il luogo d'origine storico della distanza critica dal quotidiano è sicuramente la religione, l'estasi religiosa che porta alla negazione di questo mondo (dei sensi, del denaro, delle basse passioni, dei vizi) in nome di un mondo vero della salvezza. L'origine religiosa della distanza costituisce un paradosso: il distacco dallo status quo, dalla superficie delle cose, dalla banalità coinvolgente della quotidianità è un prodotto dell'irrazionalità della fede, dell'estasi.

Nella concezione anti-apologetica della modernità, l'artista "crea contro la società", contro lo *status quo*, contro la banalità quotidiana e la *routine* sorda del funzionamento delle sue istituzioni. Ora quest'opposizione alla quotidianità deve appoggiarsi ad una dimensione utopica, ad un'esperienza del sacro, ad una contestazione del mondo come è e dunque ad una speranza d'ispirazione religiosa.

La relazione tra la razionalità moderna e la religione, tra la ragione critica e la speranza escatologica, tra l'anticonformismo e il ritiro mistico dal mondo per garantirsi l'autonomia "dello spirito" di fronte alle tentazioni consumistiche del mondo materiale, è un tema che è stato sviluppato in un modo particolarmente influente da Marcuse nel libro il cui titolo riassume lo spirito critico degli anni Sessanta *Uomo a una dimensione*: il totalitarismo della società industriale di massa sta nella riduzione di ogni distanza dal consumo, di ogni opposizione "spirituale" al mondo "quotidiano e normale", allo *status quo,* a mero disturbo da curare, da reprimere o da trasformare in una forma di divertimento a pagamento. La società industriale di massa annulla l'altra dimensione, quella del sacro nelle sue diverse espressioni, che legittimava nella storia della civiltà occidentale la distanza degli uomini dal quotidiano, dalle "cose da consumare" in generale. L'opposizione al quotidiano contiene in sé, proprio per questa sua relazione costitutiva all'utopia, anche un'energia demoniaca, orgiastica - resa visibile da alcune tendenze dei movimenti anti-conformisti degli anni Settanta anzitutto in California (Bell 1976; Lipovetsky 1983) - che la ragione critica deve purificare e dominare.

Il concetto di "distanza da se stesso e dal mondo" è considerata, nella civiltà occidentale, o come una condizione essenziale dell'uso della ragione: i sentimenti, i fanatismi, le passioni, le ideologie, gli idoli sono tutte forze che minacciano questa distanza e per questo privano gli uomini dell'uso della ragione. Il tema della distanza dell'individuo razionale dalle apparenze seducenti, dalla superficie ingannevole della realtà, è trattato nella tradizione cristiana in termini di distinzione tra l'idolo (visibile) e Dio (invisibile), in termini di lotta contro la tentazione "troppo umana" di sostituire Dio *invisibile* con un idolo *visibile.* Questa lotta costituisce una dimensione drammatica della coscienza religiosa cristiana che si fa riconoscibile nelle critiche cristiane al consumismo; nell'interpretazione di Marcuse ad esempio la quotidianità della società dei consumi è un impero dell'idolatria.

La teoria critica oggi: l'etica della comunicazione

Una delle teorie anti-apologetiche della modernità più influenti oggi è cosiddetta "etica del discorso" o "etica della comunicazione", elaborata da Jürgen Habermas, l'ultimo grande rappresentante della cosiddetta "Scuola di Francoforte". Egli cerca di derivare un'etica razionale dall'analisi di quelle norme che deve rispettare ogni partecipante al dialogo nello spazio pubblico dal momento in cui prende la parola. Se è coerente con la decisione di parlare in pubblico deve rispettare le norme che rendono il suo discorso produttivo ed utile, ad esempio la controllabilità delle asserzioni, la sincerità, il rispetto dell'esperienza altrui ecc.

Habermas concepisce la sfera pubblica borghese come uno spazio in cui si realizza un fine universalmente valido – quello cioè, di vincolare strettamente la razionalità in tutte le sue forme al "discorso libero da dominio". Nello spazio pubblico debbono diventare "trasparenti" non solo le decisioni politiche ma anche le relazioni tra gli uomini, il potere economico e la produzione della conoscenza scientifica. Dalla norma della trasparenza Habermas deriva un insieme di norme morali, la cui validità non gli sembra riconducibile all'apologia del potere di un "noi" vittorioso, ad esempio il noi della Civiltà occidentale che considererebbe se stesso come portatore di una civiltà superiore da imporre a tutti i popoli della Terra; queste norme, al contrario, dovrebbero essere riconosciute come "universali" da ogni uomo razionale, capace di comunicare con gli altri mediante azioni discorsive. E' la libera comunicazione che costituisce la condizione di una pretesa alla validità universale di queste norme.

Le norme di quest'etica sono contenuta implicitamente nella risposta alla domanda seguente che ogni parlante che crede sinceramente nell'efficacia del discorso deve porsi nel momento cui prende la parola: a quali condizioni l'uso del linguaggio può essere efficace? Chi decide di partecipare alle discussioni nello spazio pubblico si assume *ipso facto* l'impegno etico di rispettare le condizioni che fanno sì che il parlare in pubblico possa essere utile. E perché il parlare agli altri possa essere utile, bisogna rendere trasparenti a se stesso e agli altri le ragioni delle proprie proposte di agire e questo è possibile solo nel dialogo aperto a tutti, senza discriminazioni. A nessun individuo sono comunque accessibili le ragioni delle sue azioni, prima di aver potuto parlarne con gli altri in un modo non deviato e manipolato. Anche la consapevolezza dei motivi più nascosti delle proprie azioni sono una conseguenza della comunicazione libera da dominio.

La ricerca di Habermas cerca di fissare le norme la cui validità universale non è riducibile a mera apologia della supremazia planetaria della civiltà industriale occidentale. Le norme tratte dall'etica del parlare, implicite nella decisione di prendere la parola in una comunità dialogante, valgono dappertutto come condizioni universali dell'uso efficiente del linguaggio. In questo senso non sono riducibili a strumento di potere di una classe sociale, di un blocco storico di interessi, di una forma di governo.

Per riassumere possiamo dire che la teoria critica della società industriale in tutte le sue espressioni verte su queste tre tesi:

(i) la razionalità sostanziale non è il calcolo dei mezzi per raggiungere un fine qualsiasi, scelto in base alle preferenze rivelate dal mercato ma una ricerca di quei fini che sono "buoni in sé", non perché servono come mezzo per realizzare qualcosa altro;

(ii) la razionalità presuppone che disponiamo di una distanza dai fini che perseguiamo, sufficiente perché la realtà ci possa correggere, perché possiamo riconoscere la differenza tra le nostre mappe e il territorio vero, perché non sostituiamo le mappe del mondo al mondo che descrivono;

(iii) la comunicazione è un valore in sé, ha una forza terapeutica che si manifesta quando emancipiamo i processi di comunicazione dalla loro subordinazione al potere economico e al dominio politico, dal loro asservimento allo status quo. Le opere di Horkheimer, di Marcuse e di Habermas elaborano in modo particolarmente istruttivo – ciascuna con accentuazione diversa – questi temi costitutivi della teoria critica.

3. Tra il vapore e il ghiaccio

La modernità fa aumentare per tutti le possibilità di scelta

Il filosofo francese Gauchet (2001) definisce la modernità come un movimento secondo i seguenti tre vettori:

(i) la *secolarizzazione* della politica;

(ii) la costituzione della *sfera del diritto* e

(iii) la *storicità*, ovvero la costituzione di una società che produce se stessa mediante decisioni umane, non dettate da voci sovraumane e metasociali o da rivelazioni di verità eterne.

La società secolarizzata edifica, mediante il lavoro degli individui che la compongono, un universo nuovo, basato su arte, scienza, industria. Lo sforzo di comprendere le leggi della crescita di quest'universo fatto di (inter)azioni tra gli uomini, rende aperto e coinvolgente lo spazio pubblico moderno, dove le idee in conflitto si manifestano come forze "creatrici della Storia". La sfera del diritto evolve in complessi sistemi di regole inventati dagli uomini dotati di ragione per garantirsi sia i vantaggi della comunità (solidarietà) sia i vantaggi della competizione (efficienza).

La fase decisiva della "storicità" nel senso di "società che produce consapevolmente se stessa" è la capacità propria dei sottosistemi d'azione specializzati nel concludere patti globali razionali, ispirati alla necessità di controllare, a livello planetario, le minacce legate alle incompatibilità tra i settori differenziati in continua crescita e competizione.

In termini più sociologici possiamo sintetizzare in questo modo la direzione in cui si muovono tutte le modernizzazioni: *la modernizzazione è il continuo aumento delle opzioni a disposizione degli individui nelle quattro sfere seguenti*:

(i) nella sfera della riproduzione materiale aumentano le possibilità di scegliere tra diversi beni, in conseguenza dell'organizzazione razionale della produzione e di un massiccio intervento della tecno-scienza nel mercato economico;

(ii) nella sfera della riproduzione culturale aumentano le possibilità di scegliere tra diverse ideologie, orientamenti normativi, versioni del mondo, lealtà politiche, esperienze estetiche e forme di senso;

(iii) nella sfera della partecipazione politica aumenta la capacità di tutti gli attori di rappresentare i propri interessi e punti di vista e di promuovere i progetti in discontinuità radicale con il passato;

(iv) nella sfera delle politiche pubbliche, aumentano le possibilità di imporre ad un numero enorme di persone decisioni politiche e leggi generali, mediante le tecniche moderne di dominio e il *monitoring* efficace dei comportamenti degli individui come sono ad esempio l'informatizzazione dell'amministrazione o l'uso delle videocamere (Offe 1987, 45).

Se noi definiamo la modernità solamente come "aumento delle opzioni a disposizione degli individui" aderiamo ad una concezione apologetica della modernità; se invece riconosciamo che l'aumento delle opzioni a disposizione degli individui contiene in sé una contraddizione che la rende minacciosa, aderiamo alla concezione anti-apologetica della modernità.

Quali sono le contraddizioni fondamentali del processo di modernizzazione definito come "aumento delle opzioni a disposizione degli individui" ?

Il sociologo tedesco Claus Offe ha riassunto le contraddizioni della modernità nella metafora "crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio": in superficie assistiamo ad enormi aumenti *visibili* della capacità di ciascun individuo di scegliere autonomamente le linee d'azione; in profondità, a livello delle istituzioni e delle strutture socio-politiche, assistiamo invece ad enormi aumenti *invisibili* delle rigidità, delle limitazioni e delle immobilità.

La cosiddetta "legge ferrea dell'oligarchia" formulata dal sociologo italo-tedesco Roberto Michels costituisce un esempio classico del processo contraddittorio che la metafora della crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio cerca di cogliere. Egli esamina il problema posto alla democrazia dall'*organizzazione* che costituisce una dimensione cruciale della vita moderna - nella società industriale non c'è infatti campo dell'attività umana che non cerchi di allargare e perfezionare la propria *organizzazione*. La conclusione di Michels è che l'organizzazione trasforma la democrazia "con necessità ferrea" in oligarchia: chi dice "organizzazione", dice tendenza all'oligarchia, ovunque l'organizzazione è più forte, si constata un minor grado di democrazia e un aumentato potere dei capi dell'organizzazione. Secondo Michels questa è una « legge ferrea », un processo che non si può né evitare né fermare. È inevitabile che ogni partito cerchi il massimo possibile di iscritti ed è quindi inevitabile che i partiti d'opinione si trasformino gradatamente in " partiti d'organizzazione e poiché ogni organizzazione fa aumentare il potere dei leader ogni organizzazione si trasforma in oligarchia" (cf. Sartori 1977, 338-339).

La legge ferrea dell'oligarchia sostiene che ogni aumento *dei diritti degli operai* (il vapore) viene pagato con l'aumento del potere *delle gerarchie generate dalla logica oligarchica "ferrea" dell'organizzazione* (il ghiaccio): la democrazia industriale richiede che la classe operaia partecipi alla direzione della società, ma per garantire la partecipazione bisogna istituire le organizzazioni sindacali e queste generano le oligarchie direttive che instaurano una supremazia sulla classe operaia. A questa legge niente si può sottrarre, l'aumento del *ghiaccio* oligarchico accompagna ogni aumento del *vapore* democratico.

Una definizione apologetica della modernità riflette solo la superficie della modernità, ovvero l'aumento generalizzato e continuo delle opzioni e delle fluidità in tutta la società ma rende invisibili le rigidità strutturali, legate a questa crescita.

Degli studi anti-apologetici sulla modernità fermiamo tre punti (Offe 1987, 43):

In *primo luogo* i valori e le idee cui si ispirano i movimenti della modernità danno luogo alle istituzioni che sono in contrasto con questi valori e queste idee;

in *secondo luogo* questa contraddizione non può essere risolta attraverso una controrivoluzione, una ricusazione radicale delle idee moderne e un conseguente ritorno ai vocabolari e alle istituzioni pre-moderne;

in *terzo luogo* nelle società moderne vi è sempre uno spazio per cercare di risolvere questa contraddizione senza distruggere il contenuto ideale della modernità. In altri termini: la tensione tra la legittimità (i valori della modernità) e la legalità (le istituzioni della modernità) si risolve sempre in un progresso della modernità, ovvero in un riavvicinamento delle istituzioni moderne ai valori moderni.

La contraddizione fondamentale della modernità sta nel fatto che l'accresciuta libertà di scelta, di cui gli uomini moderni sono così fieri, non è che un'illusione di superficie; in profondità, invece, si accumula il ghiaccio che si sottrae alla "libertà di scegliere" dei cittadini. Il tratto distintivo di ogni concezione non apologetica della modernità, potremmo dire, è quello di rendere visibile l'aumento del ghiaccio con cui paghiamo ogni aumento di vapore.

Il vapore e il ghiaccio: perché crescono insieme?

Dall'inizio della Rivoluzione industriale, la sociologia moderna considera come problema centrale dell'evoluzione della società industriale la necessità di inventare sistemi di regole razionali e condivisi, in grado di garantire la coesistenza dei diversi orizzonti opzionali. Questi sistemi di regole devono coordinare e vincolare gli orizzonti opzionali in rapida espansione per renderli compatibili, senza tuttavia annullare o reprimere le forme di vita moderne, basate cioè sull'aumento delle opzioni a disposizione degli attori individuali nelle quattro sfere menzionate più sopra.

La metafora della "crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio" coglie la contraddizione più drammatica delle società industriali, che della modernità industriale una "gabbia di ghiaccio mortifera". Cerchiamo di comprenderla meglio.

La formula "non si può avere la crescita del vapore senza la crescita del ghiaccio" significa che, ad esempio, per scegliere in modo razionale l'uscita dall'autostrada più vantaggiosa per noi, ci vuole certamente la semplificazione che l'autostrada introduce nel traffico – gli indicatori, l'ordine classificato delle uscite e quant'altro, ma l'autostrada stessa non è un oggetto su cui possiamo esercitare la nostra libertà di scelta! La sua costruzione dipende da coalizioni tra poteri economici e politici forti e poco trasparenti, una volta costruita è quasi impossibile liberarsene, modifica le condizioni di vita di un numero enorme di persone che non hanno avuto voce in capitolo; causa esternalità non compensabili nella misura adeguata; ha dei costi nascosti che dopo anni pagheranno persone diverse da quelle che sono state avvantaggiate dalla costruzione dell'autostrada.

Lo stesso vale ad esempio dei supermercati. Essi semplificano la scelta dei consumatori mettendoli in condizione di poter comparare diverse merci sotto ogni punto di vista – ad esempio qualità, prezzo, sostanze contenute, metodi di conservazione ecc.; il supermercato stesso però è un'istituzione che si sottrae alla nostra libertà di scelta introducendo mutamenti dell'ambiente di grande impatto – aumento del traffico, spopolamento del centro città, imposizione dei prezzi troppo bassi ai produttori agricoli, ecc. La Ministra tedesca dell'agricoltura ha accusato, a suo tempo, proprio la corsa al ribasso dei prezzi dei prodotti agricoli, scatenata dai supermercati, come vera causa della malattia della mucca pazza – BSE. Pensiamo ancora all'elettricità che aumenta le nostre possibilità di scelta e in questo senso è il vapore; le scorie radioattive prodotte dalle centrali nucleari sono il ghiaccio che cresce silenziosamente creando problemi complicatissimi di smaltimento.

Ancora una volta: la modernità aumenta la libertà di scelta per la maggioranza degli individui – e questo è il vapore; le istituzioni che rendono questa libertà di scelta efficiente – supermercati, burocrazie, autostrade - si sottraggono invece alla libertà di scelta dei cittadini, alla loro volontà d'intervento democraticamente espressa, sono inerti e immutabili in una misura estrema.

L'inattualità della prima modernità

La metafora della crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio rende visibili problemi che trascendono radicalmente l'egemonia della prima modernità e delle versioni del mondo che ha generato. La globalizzazione ha reso inattuali i vocabolari costitutivi della prima modernità come ad esempio lo Stato macchina (la neutralità della burocrazia statale), la mano invisibile (il mercato libero come garanzia dell'efficienza), il contratto sociale (il governo instaurato in virtù del patto tra i cittadini liberi), il mondo come libro scritto in caratteri matematici (la matematizzazione del mondo), le scienze umane (una riappropriazione critica delle tradizioni frammentate e obliterate dalla mobilità degli uomini moderni), la soggettività (l'uomo si distingue dalla natura perché è soggetto autonomo, razionale, consapevole di sé).

Che cosa significa ad esempio le neutralità dello Stato nel corso dei conflitti come quelli che riguardavano lo stoccaggio delle scorie nucleari nel sottosuolo di Scanzano Ionico? Quale contratto sociale possiamo invocare per legittimare l'introduzione dei geni di medusa nei maiali? In quale senso l'uomo, a differenza degli animali con cui condivide più del novanta percento dei suoi geni, è un

soggetto mentre gli animali non sono che "oggetti" del suo interesse? O ancora: la mano invisibile del mercato ha provveduto a trasformare le conseguenze di BSE in un vantaggio di tutti?

Indicherò i problemi creati da questa crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio **c**on la formula "antinomie della globalizzazione". Si tratta di problemi che

(i) rendono inattuale l'orientamento dei soggetti collettivi della modernità industriale a cercare, per risolvere i problemi in cui si imbattono, conoscenze certe e saperi specialistici;

(ii) non ammettono, almeno nelle società democratiche, soluzioni univoche e definitive, ma solamente soglie di sostenibilità.

Il rischio ambientale, ad esempio, è uno di questi problemi: la complessità richiede la *selezione*, la selezione implica la *contingenza* e questa implica il *rischio.* Il rischio è un elemento costitutivo del sistema sociale *complesso* che noi non possiamo in alcun modo eliminare. Possiamo scegliere mediante delibere pubbliche democratiche la soglia di sostenibilità di certi rischi, possiamo preferire un rischio ad un altro, ma non possiamo garantire la sicurezza a nessuno - mai e in nessun luogo della Terra. Vi sono solamente *soglie* del rischio più o meno accettabili, non l'*assenza* del rischio.

Nella prospettiva proposta da Offe sono da considerarsi moderni nel senso non apologetico «quei sistemi sociali che tengono sotto controllo, in modo non regressivo e non antimoderno, i problemi di disintegrazione derivanti dall'espansione di capacità specializzate, così da non contraddire il principio stesso dell'allargamento di queste capacità. È questo difficile problema che, con formule di comodo del tipo "l'ordine fondato sulla libertà", spesso viene più nascosto che esplicitato» (Offe 1987: 50).

Vale questa formula: quanto più l'orizzonte delle opzioni realmente disponibili per tutti si estende, tanto più appare difficile rendere il proprio agire compatibile con gli orientamenti essenziali e con le premesse epistemologiche e ideologiche di altre sfere di azione coinvolte. Se il problema della compatibilità delle linee d'azione non viene posto al centro del sistema e se le scelte individuali sono guidate solamente da un ideale di efficienza nel raggiungere gli obiettivi validi nelle rispettive sfere d'azione autonome, le scelte razionali individuali si trasformano in una follia collettiva che porterebbe la società alla catastrofe.

Le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra le sfere d'azione devono diventare esplicitamente il tema più urgente e rilevante della politica. E' questo il messaggio che Al Gore considera centrale nel film "The Inconvenient Truth" di David Guggenheim sulle conseguenze del riscaldamento globale.

Rendere il ghiaccio visibile

Le diverse concezioni anti-apologetiche della modernità (quelle che riprendono la formula weberiana di "gabbie d'acciaio") possono essere definite come tentativi di «rendere visibile e rilevante la crescita del ghiaccio formatosi *in conseguenza* dell'aumento del vapore» e di "dar voce a coloro che sopportano i più gravi costi collettivi "invisibili" dell'aumento delle opzioni a disposizione degli individui. L'autostrada aumenta la mobilità di ogni individuo, semplifica le operazioni necessarie per scegliere tra diversi percorsi alternativi quel che risulta più utile, ma essa stessa non è un'opzione come le altre: essa introduce infatti nella società una rigidità difficilmente intaccabile dalle decisioni alternative liberamente negoziate tra i cittadini. Il paradosso è che strutture come autostrade o supermercati si sottraggono a quel potere di scelta degli individui e dei gruppi che aumenta in virtù della loro introduzione – e questa è la ragione per cui "il vapore e il ghiaccio crescono contemporaneamente".

Formuliamo questa contraddizione delle istituzioni moderne in questo modo: *quante più sono le opzioni disponibili a tutti i cittadini, tanto meno è a disposizione di questi cittadini come una opzione, la struttura istituzionale in virtù della quale queste opzioni sono disponibili* (Offe 1987: 52).

In altri termini: i campi unificati in cui devono presentarsi le alternative per poter essere calcolate razionalmente e gerarchizzate efficientemente in termini di preferenze degli individui, non possono essere, essi stessi, modificati a costi sostenibili in conseguenza di decisioni democratiche dei cittadini; questi campi unificati trascendono il quadro istituzionale della democrazia industriale.

Offe scrive:

> «Quanto più il singolo cittadino gode di diritti democratici e quanti più cittadini vengono inclusi nel godimento di questi diritti, tanto più viene indirettamente stimolata la crescita di organizzazioni e di prerogative di fronte alle quali questi diritti perdono il loro potenziale di influenza politica» (1987, 53).

L'approccio di Offe mette in luce una straordinaria resistenza alla revisione, incorporata nei sistemi socio-tecnici su cui si fondano le società industriali di tipo occidentale. Strutture come, appunto, le autostrade sono campi unificati che aumentano la razionalità delle scelte che gli individui compiono tra le alternative che vi si presentano, ma in virtù della loro introduzione nel sistema «si chiude contemporaneamente l'opzione di poter un giorno rinunciare ad esse» - e questo sia per l'entità degli investimenti sostenuti sia per i costi insostenibilmente alti della negoziazione politica necessaria per smantellarle.

L'istituzionalizzazione dell'irresponsabilità

Il fatto che le rigidità imposte dal ghiaccio in tutti i settori della società vengono tenute fuori della coscienza pubblica come irrirelavanti equivale all'istituzionalizzazione dell'irresponsabilità nella società industriale di massa. Siccome l'apologia del vapore – il cui esempio più minaccioso è l'industrializzazione dell'immaginario nella pubblicità - istituzionalizza l'irresponsabile incoscienza di fronte al ghiaccio, il futuro della democrazia post-moderna dipende dall'affermarsi nello spazio pubblico dei movimenti collettivi, capaci di opporsi efficacemente all'euforia deresponsabilizzante del vapore che svuota di ogni rilevanza politica la "voce che parla del ghiaccio".

Riformuliamo ancora una volta il paradosso di Offe: *la scelta individuale è efficiente a condizione che le opzioni tra le alternative si presentino in un campo unificato che le rende, a costi bassi, commisurabili, calcolabili, ordinabili; questo campo unificato, esso stesso, non si presenta però mai come un'opzione a disposizione degli individui.*

Ora, la comunicazione nello spazio pubblico delle società post-industriali democratiche privilegia il vapore rispetto al ghiaccio in modo così distorcente da costituire una minaccia alla democrazia. Il linguaggio della politica assomiglia a quello della pubblicità almeno nella misura in cui promette la crescita continua del potere di scelta degli individui, ignorando sistematicamente le rigidità che introducono in tutta la società i campi unificati, senza i quali la crescita delle opzioni a disposizione degli individui non sarebbe possibile. Il linguaggio della politica tace sistematicamente sui costi impliciti nella crescita del ghiaccio.

Secondo il celebre teorico dei media McLuhan, "tutte le situazioni culturali sono composte da un'area di attenzione (figura) e un'area molto più vasta di disattenzione (sfondo)"; il comprendere presuppone dunque la capacità di vedere tutte e due aree simultaneamente. Ricorrendo a questa concezione possiamo dire che il vapore è la "figura" che attira l'attenzione, mentre il ghiaccio è lo "sfondo" oscuro che invita alla disattenzione. Per rendere il ghiaccio più visibile nello spazio pubblico, per attirare l'attenzione sullo sfondo oscuro delle nostre scelte illuminate, bisogna investire nella comunicazione ma tutti gli investimenti, proprio perché sono *investimenti*, seguono la logica del profitto - e solamente un'ulteriore crescita del vapore dà profitti. Un esempio è la politica di diminuzione delle tasse per favorire i consumi privati: i consumi privati sono il vapore che viene esaltato come liberazione del cittadino, gli aumenti della pressione fiscale, necessari per far fronte

alla crescita del ghiaccio causata da questi consumi, sono considerati come “vincoli da cui bisogna liberarsi”.

Le forme di irresponsabilità istituzionalizzata più spesso denunciate dai critici della modernità sono la burocratizzazione, la specializzazione, la tecnicizzazione, la spettacolarizzazione, l’esteticizzazione o la banalizzazione del male che lo rende invisibile moralmente. Con quale termine indicare invece l’irresponsabilità istituzionalizzata che deriva dalla cecità morale e politica di fronte alla crescita delle rigidità sistemiche insita nell'aumento delle opzioni a disposizione dei consumatori? Penso che la parola usurata “consumismo”, se sgombrata dai preconcetti moralistici, indica adeguatamente il nucleo di questa irresponsabilità istituzionalizzata, fondata nella società dei consumi di massa, sull'apologia della crescita delle opzioni a disposizione dei cittadini e sulla più totale disattenzione verso le limitazioni introdotte nella società dalle strutture che rendono queste opzioni effettive - le autostrade, i supermercati, le imprese multinazionali, le reti dei *computers*.

La crescita del ghiaccio è la condizione dell’aumento del vapore. Per uscire dal circolo vizioso del consumismo cui ci condanna l’irresponsabilità istituzionalizzata, Offe propone “utopia dell'opzione zero”. Con questa formula egli vuole indicare tutte quelle strategie politiche che mirano a convincere i cittadini ad essere responsabili di fronte al ghiaccio, a rinunciare cioè ad ogni ulteriore crescita del vapore per ridurre la sua crescita, o, detto più astrattamente, a rinunciare alla crescita dell'*opzionabile* per ridurre la *rigidità* introdotta nella società dalla costruzione dei campi unificati come i supermercati o le autostrade che paralizzano il potere di scelta dei cittadini. Ogni ulteriore aumento del vapore provoca, in condizioni di complessità, una crescita insostenibile del ghiaccio. Le autostrade, l'euro, i questionari degli istituti che si occupano dei sondaggi, le burocrazie computerizzate, Microsoft, il commercio in rete, sono strutture che flessibilizzano la società *in superficie*, ma introducono nuove rigidità *in profondità*. Prendere coscienza di questo processo vuol dire accettare la responsabilità politica e morale per le minacce alla democrazia che la crescita vertiginosa del ghiaccio rappresenta nelle società postindustriali.

Che cosa sono le soglie di sostenibilità

Il concetto di “rischio” e quello di “minaccia o pericolo” appartengono a due linguaggi diversi: uno a quello della conoscenza specializzata, l’altro a quello del mito. Il rischio è un concetto matematico, il pericolo è invece l'elaborazione di uno stato d’animo esistenziale e un archetipo collettivo. La conoscenza specializzata, o la ricerca scientifica in generale, non protegge a volte la società contro i rischi legati alla complessità meglio dei pregiudizi incorporati nei saperi tradizionali o nei costumi in generale. La crisi di BSE ci ha insegnato, ad esempio, che l'orrore mitologico del cannibalismo sarebbe stato una garanzia contro i rischi legati all’uso delle farine animali nei mangimi dei ruminanti più efficace del sapere degli esperti, se usato come argomento ultimo.

Le soglie di sostenibilità rimandano all’impossibilità di basare le decisioni ispirate dalla responsabilità di fronte al ghiaccio sulla conoscenza certa. Questa è, abbiamo visto, una condizione strutturale dello spazio pubblico postindustriale. Le soluzioni dei problemi rilevanti (che sono urgenti e investono pure un numero enorme di individui) non possono basarsi sulle conoscenze certe, perché le conseguenze delle azioni di un numero enorme di individui che agiscono nei loro contesti particolari si intrecciano imprevedibilmente: più rilevanti sono i problemi, più incerte sono le conoscenze che legittimano le soluzioni. I cambiamenti climatici antropogeni sono il problema più rilevante di questi decenni, ma nessuna soluzione proposta si basa sulla conoscenza scientifica certa. Bisogna limitarsi a definire consensualmente le soglie di sostenibilità tra l’incertezza e la rilevanza della decisione, dato che in questo caso il non decidere comporta spesso un rischio superiore a quello implicato da decisioni basate su conoscenze incerte. Come abbiamo visto il presidente Bush ha giustificato il rifiuto del più grande inquinatore della Terra, degli USA, di aderire al Protocollo di Kyoto invocando proprio l’incertezza della conoscenza scientifica.

Da dove vengono le conoscenze certe?

Dai settori ultraspecializzati della società a differenziazione funzionale avanzata. Le conoscenze certe non sono infatti che un prodotto di questo processo, un modo di trattare i problemi che si fonda su un regime ristretto di negoziazione, sulla validità delle asserzioni che verte sulle pratiche di sperimentazione, misurazione, calcolo, osservazione in condizioni riproducibili, comparazione, controllo empirico ecc.

Vale in generale questa formula: non tutti i problemi causati dalla differenziazione funzionale avanzata possono essere risolti in virtù della conoscenza specializzata che l'avanzare della differenziazione mette a nostra disposizione; al contrario, essa genera problemi che possono essere resi sostenibili aumentando la qualità della comunicazione, non la disponibilità di conoscenze specializzate.

4. Che cosa è un'antinomia

La sostenibilità dell' irrisolvibile

Nello spazio pubblico globalizzato le conseguenze che l'apologia del vapore ha avuto sul pianeta Terra stanno acquisendo una forte attualità: i media le *monitorano* sistematicamente. I giornali di grande tiratura riportano ad esempio le allarmanti fotografie dei ghiacciai in via di scioglimento o le preoccupate dichiarazioni dei climatologi sulle conseguenze socio-economiche del riscaldamento globale, causato dai gas serra. Il ghiaccio (non metaforico in questo caso) diventa visibile ma non rilevante: la responsabilità che deriva dall'aver provocato la sua crescita, non è "politicamente rappresentata" in modo sufficientemente forte. E' questo il problema chiave.

Internet *disintermediarizza* l'economia permettendo una più veloce elaborazione delle informazioni rilevanti per la decisione razionale del consumatore, ma la lotta contro le nuove rigidità, che introduce nelle società industriali sotto il titolo complessivo di "flessibilizzazione", sono "fuori dalle opzioni collettive". Il conflitto sullo Statuto dei Lavoratori, ad esempio, investe, nella società attual, il concetto di lavoro stesso ed è un aspetto essenziale della conflittualità strutturale provocata dappertutto dalla globalizzazione economica.

Chiamerò in seguito i problemi causati dalla crescita contemporanea del ghiaccio e del vapore "antinomie della globalizzazione". Si tratta di problemi che non ammettono soluzioni, ma solo *soglie di sostenibilità*. Parlo delle soglie di sostenibilità per mettere in luce un aspetto fondamentale della situazione: il ghiaccio non può essere sciolto sacrificando l'emancipazione apportata dal vapore, ogni soluzione deve essere un compromesso tra il ghiaccio e il vapore.

Come sciogliere il ghiaccio senza rinunciare alla crescita delle "opzioni individuali" a nostra disposizione che sono la condizione dell'emancipazione e che danno sostanza alle libertà dei moderni (libertà *private* nel senso forte introdotto da Constant)? Esistono diverse *soglie di sostenibilità* legittimabili in diverse comunità moderne, ma non ci sono soluzioni definitive.

Il punto decisivo è il seguente: la razionalità nella società democratica ad alta differenziazione funzionale è anzitutto la capacità dei sistemi di governo di *legittimare politicamente* le instabili soglie di sostenibilità delle tensioni, la cui soluzione definitiva richiederebbe la totale "messa fuori rilevanza" delle istanze di una delle parti in conflitto. Il ghiaccio è infatti politicamente rappresentato, vi sono le *lobbies* delle autostrade, dei supermercati, delle OGM, delle autostrade informatiche, i gruppi che sono interessati alla crescita del ghiaccio; è possibile giungere ad un compromesso razionale con loro, ma non è possibile annullare le loro istanze e la loro capacità di farsi rappresentare politicamente, perché sono una parte sostanziale della modernità.

Un esempio illuminante di quest'antinomicità che non ammette soluzioni definitive ma solamente soglie di sostenibilità è il concetto di rischio nella società complessa. Luhmann mostra che nella società complessa si implicano reciprocamente tre categorie - *selezione, contingenza* e

rischio: la complessità richiede *selezione*, la selezione implica la *contingenza* e questa implica il *rischio.* Il rischio è un elemento costitutivo del sistema sociale *complesso,* cui «non possiamo in alcun modo sottrarci ... Possiamo scegliere … se correre questo o quel rischio o addirittura il rischio di non scegliere, ma non possiamo sottrarci al rischio in quanto tale» (Belardinelli 1993, 55-56).

Ogni decisore razionale si assume il rischio, più o meno *sostenibile*, che le conseguenze impreviste della sua decisione danneggeranno gli "innocenti", ovvero i non-decisori. L'uso delle supernavi cisterne per il trasporto del petrolio greggio rappresenta un rischio razionalmente sostenibile per le compagnie petrolifere, ma sono un pericolo terrificante per gli abitanti delle zone costiere; gli organismi geneticamente modificati (OGM) sono considerati sicuri dal punto di vista dei produttori che valutano i rischi in base alle conoscenze scientifiche attualmente disponibili, ma sono un pericolo terribile per tutti gli altri. Vi sono diverse soglie di sostenibilità dei rischi implicati dalle nostre scelte, ma non scelte senza rischi o la possibilità di non scegliere, perché anche la non scelta è un rischio.

Ulrich Beck (1999) ha introdotto il concetto di "modernità riflessiva" per indicare quella fase della modernità, in cui comincia a predominare la consapevolezza collettiva che i problemi *creati dalla modernità*, in particolar modo il rischio ambientale, *non possono essere risolti all'interno della modernità*. La modernità riflessiva o la seconda modernità - che è ancora alla ricerca di una sua rappresentazione politica efficace - deve agire verso i valori della prima modernità come la prima modernità ha agito verso le tradizioni premoderne, deve, cioè, dissolverla.

> "La *modernizzazione riflessiva* deve significare: *autotrasformazione* della società industriale…; la *prima* modernità deve dissolversi ed essere sostituita da una *seconda*, i cui contorni e principi devono essere scoperti e modellati. Il che vuol dire: le grandi strutture e le semantiche delle società industriali degli Stati nazionali vengono radicalmente trasformate, spostate, rifatte (ad esempio attraverso i processi di individualizzazione e di globalizzazione), non necessariamente in modo consapevole e voluto… ma (*imposto*) con la sola forza delle conseguenze secondarie nascoste… (*che sono*) in primo luogo *insicurezza*, in secondo luogo *politicizzazione*, in terzo luogo battaglie *per nuove delimitazion*i" (Beck 1999a, 35).

La radicale incertezza, inerente alle scelte come ad esempio quelle che riguardano la manipolazione genetica o i cambiamenti climatici, implica la politicizzazione degli ambiti che prima appartenevano al mondo della vita, erano, cioè, regolati dalla "natura". Questa politicizzazione dei temi prima considerati *apolitici,* che avviene al di là dei partiti politici tradizionali e della loro capacità di politicizzazione, è una caratteristica decisiva della seconda modernità. Essa rende obsoleti gli apparati politici e le ideologie di riferimento della prima modernità, svuotandole del loro contenuto politico.

Antinomie e democrazia

Kant ha definito "antinomie della ragione pura" i problemi che sono irrisolvibili, perché ammettono come ugualmente legittime sia la risposta affermativa sia quella negativa - ad esempio se il mondo è eterno o ha l'inizio nel tempo, se tutte le azioni sono determinate o esiste il libero arbitrio; o se il mondo è un tutto o un insieme di parti ecc. L'esistenza umana è, nella visione kantiana, indissolubilmente legata alle questioni senza risposta e il compito dello Stato liberale neutrale è quello di impedire che un gruppo di settari imponga come obbligatoria una loro pretesa soluzione finale. Le antinomie della ragione pura non possono essere risolte definitivamente mediante l'esercizio esemplare della ragione; al contrario, il compito della ragione critica è quello di tenerle "sempre aperte". Non è possibile eliminare il rischio, ma renderlo sostenibile sì, non è possibile eliminare il privilegio accordato agli esperti e alla conoscenza specializzata nello spazio pubblico democratico, ma rendere sostenibile il loro peso nei processi democratici si può.

CAPITOLO IX

LE QUATTRO ANTINOMIE DELLA GLOBALIZZAZIONE

"Ogni limite ha la sua pazienza."

Totò

"Non si sa mai come va a finire, quando le cose vengono cambiate improvvisamente. Ma si sa poi come va a finire, quando non vengono cambiate?"

Elias Canetti

1. Antinomia prima: Il *deficit permanente di legittimità democratica*

In tutti i manuali di economia troviamo all'incirca questa formula concernente le esternalità: l'economia di mercato non regolata genererà i livelli di esternalità fino al punto in cui il danno marginale privato causato dalle esternalità (il danno cioè che l'inquinatore causa a se stesso) sarà eguale al costo marginale privato della riduzione delle esternalità (quando il danno che l'inquinatore infligge a se stesso costa più del costo da sostenere per ridurre l'inquinamento).

Permettere questi livelli di inquinamento sarebbe però una "follia collettiva". La razionalità collettiva richiede infatti che il danno marginale *collettivo,* quello che le esternalità causano a noi tutti, sia eguale al costo marginale *collettivo* della loro riduzione, ovvero alla spesa che noi tutti dobbiamo sostenere per far fronte alle conseguenze dell'inquinamento. E' comunque estremamente costoso stabilire i criteri *legittimi* per misurare "il danno collettivo" in una società pluralistica basata sulla comunicazione, dove molte voci diverse sono *udibili*, molti fatti diversi *visibili,* molte istanze *rappresentate* e molte ingiustizie *documentabili*. Pensiamo ad esempio alle drammatiche conseguenze dello *smog* che ha colpito le città italiane nell'inverno 2002. Disponiamo delle *verifiche incontrovertibili* e delle *documentazioni precise* sui danni alle persone che giustificherebbero la limitazione urgente del traffico automobilistico privato nelle città italiane per ridurne le esternalità negative generali. I medici prevedono infatti, citando statistiche autorevoli a sostegno, danni irreversibili ai polmoni dei bambini e migliaia di morti ogni anno. Ma la questione politica è: in base a quali criteri legittimi possiamo cominciare a limitare i diritti degli uni (automobilisti) a favore degli altri (non automobilisti)? Gli interessi sono intrecciati e di difficile rappresentabilità politica.

Siccome esiste sempre un punto di vista a partire dal quale le nostre azioni possono essere interpretate come "apportatrici di esternalità negative", le questioni relative a chi riconoscere il diritto di giudicare a chi nominalmente i produttori delle esternalità sono obbligati ad offrire delle compensazioni, a chi dare il potere di sanzionare tale obbligo e stabilire quale è la misura adeguata di compensazioni , sono un problema politico di grande rilevanza.

Dove è ad esempio il confine tra le esternalità positive e quelle negative? E' l'aumento dell'occupazione in una regione l'esternalità positiva che compensa la peggiorata qualità dell'aria? In quale misura siamo responsabili ad esempio dell'impatto delle nostre idee sulle menti altrui? Hitler considera nel suo *Mein Kampf* le idee alla stregua di bacilli, di germi patogeni, contro la cui diffusione bisogna adottare provvedimenti igienici drastici, inclusa l'eliminazione fisica dei loro portatori. Alcune idee "alla moda" spingono i giovani a ribellarsi contro "le autorità e l'ordine sociale", alcuni professori incoraggiano le masse studentesche a rivoltarsi contro lo *status quo* provocando danni sociali: pensiamo, ad esempio, al ruolo degli intellettuali come Marcuse o Basaglia, protagonisti degli anni Sessanta e Settanta. Indicativi sono anche i tentativi attuali di una certa stampa di destra di presentare il terrorismo come conseguenza delle idee *antiglobaliste,* da cui traggono ispirazione e legittimità politica le proteste contro i summit dei G 8 o del WTO.

Nell'epoca della globalizzazione è una necessità democratica innegabile negoziare un livello legittimo e realistico di compensazione per i danni inflitti a tutti per opera di alcuni, ma il regime di negoziazione su queste compensazioni è difficile da definire. I costi di una negoziazione "efficiente e giusta", basata sulla simmetria delle informazioni, dei ruoli e dei diritti, sarebbero insostenibilmente alti.

Nel supplemento scientifico del *Corriere della Sera* (31 gennaio 1999) troviamo, ad esempio, un'analisi della distanza che corre tra il prezzo di mercato dei prodotti chimici e il loro prezzo sociale, quello cioè che includerebbe il costo per la collettività dei danni sociali causati dalla loro produzione e consumo. La maggior parte dei danni sociali ed ecologici sopportati dalla

collettività non sono infatti inclusi nel calcolo del prezzo di mercato dei prodotti chimici. Come documenta *European Environmental Agency,* si tratta dei costi della cura dei tumori e di altre malattie croniche o acute insorte in seguito all'influenza degli agenti chimici, dei costi provocati dal buco nell'ozono, dall'inquinamento dell'acqua, della terra, dell'aria e dalla contaminazione degli organismi viventi, dei costi del *monitoring*, dell'ispezione necessaria per bonificare i terreni e le acque e per compensare la loro successiva svalorizzazione. Dal calcolo approssimativo delle esternalità causate alla regione Valle d'Aosta, ad esempio, dalla chiusura del tunnel Monte Bianco, in seguito all'incendio di un Tir, risultano le perdite per 560 miliardi di vecchie lir. I Tir sono stati costretti a 45,3 milioni di chilometri di percorsi alternativi, con una perdita di 3,4 milioni d'ore (*Corriere della Sera*, 24 gennaio 2000) e un enorme impatto ambientale negativo.

Nelle condizioni attuali, nessun regime di negoziazione collettiva è abbastanza efficiente e legittimo da rendere possibile, con il consenso razionale della maggioranza degli attori coinvolti, un accordo circa la misura e i modi in cui le esternalità negative così forti e sopportate da un numero così alto di individui debbano essere compensate da coloro che le hanno provocate. Le controversie di questo tipo sfondano il quadro istituzionale della negoziazione, di conseguenza non sono risolvibili attraverso il ricorso al sapere degli esperti, ma richiedono una ridefinizione consensuale del quadro istituzionale del conflitto, ovvero di ciò che in queste situazioni conflittuali prendiamo per "rilevante" e "irrinunciabile".

Le esternalità più pervasive e pericolose sono provocate, nelle società post-industriali di oggi, dalla *uneven differention* ovvero dalle lotte per il predominio tra i diversi subsistemi funzionali in competizione. Un esempio particolarmente istruttivo di questa lotta per il predominio sono le dure pressioni politiche (accompagnate da tentativi di corruzione più o meno mascherati) esercitate dalle *Bio-Tech-Corporations* che mirano ad ottenere la libera commercializzazione degli OGM. I sistemi sempre più specializzati sono caratterizzati anzitutto dall'ottusità patologica verso gli stimoli che arrivano dall'esterno, da una "sordità totalitaria" ai vocabolari e linguaggi alternativi. Se i responsabili delle decisioni avessero preso sul serio il *tabù* del cannibalismo incorporato nei vocabolari tradizionali dei contadini, la tragedia della BSE non si sarebbe mai verificata. E' l'ottusità verso l'esterno dei sistemi specializzati a generare le esternalità più gravi. La globalizzazione significa anzitutto che il problema delle esternalità si sposta al centro del sistema; lo sguardo dal satellite mostra, infatti, che le ripercussioni di ogni azione privata o pubblica ricadono su un numero infinito di uomini.

A quale titolo coloro che subiscono (o temono di subire) danni, possono interferire *legittimamente* con le azioni degli altri? In qualità di cittadini delle società democratiche, leali verso i loro valori fondativi, non possiamo ignorare il *deficit* di partecipazione democratica alla *governance* della società che le esternalità implicano; altrettanto dobbiamo però ammettere che

(i) la libertà d'impresa è un valore essenziale nelle società democratiche;

(ii) l'estensione a tutti gli uomini sulla Terra del diritto di "avere voce" nelle decisioni che riguardano le imprese (trasformare cioè i rischi che la gente sopporta in titoli legali per partecipare alle decisioni economiche), implicherebbe dei costi decisionali insostenibili per i sistemi politici democratici.

Questo non è che un aspetto della contraddizione tra i valori della modernità e le sue istituzioni. *La partecipazione* è un valore fondativo della modernità, *i costi decisionali implicati dalla sua espansione* sono i costi attinenti alla sua istituzionalizzazione; la partecipazione come valore è il vapore della modernità, il sistema dei partiti, la loro burocrazia, il loro finanziamento e funzionamento è il ghiaccio della modernità.

Il premio Nobel per l'economia D. North, uno dei fondatori dell'economia istituzionale, sostiene che la caratteristica essenziale delle economie vincenti consista nella loro capacità di

realizzare i vantaggi, apportati dalla tecnologia moderna e dalla divisione del lavoro, «concludendo con controparti sconosciute contratti che attraversano tempo e spazio». Tali contratti richiedono la presenza istituzionalizzata di terze parti che fanno da arbitri e ne controllino l'esecuzione, ovvero «un sistema politico e giudiziario che risolva velocemente i contrasti secondo un sistema coerente di norme giuridiche» (commento in Stieglitz 1992, 134).

Nella società mondiale del rischio (Beck 1999), un'economia è vincente, se riesce a dare rilevanza ai vocabolari e ai linguaggi alternativi capaci di fornire dell'impatto delle esternalità generate della crescita economica descrizioni in contrasto con quelle normalizzate. Solamente a questa condizione è possibile concludere patti con il numero più grande possibile di *partner* sconosciuti, capaci però di "dar voce" alle esternalità negative delle azioni compiute nell'ambiente tecnologico; solo in virtù delle proteste da parte di questi partner sarà possibile distribuire in modo legittimo i costi e i vantaggi della crescita economica. Solo i vocabolari alternativi a quelli asserviti alla crescita economica, possono interrompere il circolo vizioso per cui la razionalità di ognuno diventa la follia di tutti. La normalizzazione de i danni ambientali trasforma gli attori economici in *rational fools*.

Riassumiamo: la razionalità collettiva dipende, nell'era dell'economia globalizzata, anzitutto dal grado di *polilogia*, ossia dall'intensità e dall'estensione della competizione, nello spazio pubblico, tra i vocabolari diversi, ciascuno dei quali esprime delle istanze forti, senza conquistare però il monopolio nello spazio pubblico. La *polilogia* è la condizione più importante della democrazia. Sen (2004) rifiuta, con argomenti ben fondati, l'idea che la democrazia sia un'invenzione occidentale. In Africa o in India troviamo molti esempi di pratiche che riguardano i modi di prendere le decisioni collettive e che possiamo indicare come "democrazia". Si tratta sempre di forme di *polilogia* che rende possibile la competizione tra le versioni alternative del mondo nello spazio pubblico, tutte con qualche influenza sulla presa della decisione collettiva. Anzi, nelle culture indigene ad esempio in America Latina vi sono esempi di *polilogia* particolarmente efficaci nel garantire una direzione vantaggiosa alle decisioni pubbliche.

Amartya Sen (2004, 21-22) ricorda che

> "la grande eredità intellettuale della Cina, del Giappone, dell' Asia orientale e sudorientale, del subcontinente indiano, dell'Iran, del Medio Oriente e dell' Africa è stata quasi completamente trascurata nell'analisi della diffusione dell'ideale della discussione pubblica. Ciò non ha favorito una comprensione sufficientemente ampia della natura sia del potere delle idee democratiche sia del loro rapporto con una deliberazione pubblica costruttiva.
>
> L'ideale della discussione pubblica è strettamente connesso con due determinate pratiche sociali che meritano una particolare attenzione: la tolleranza di diversi punti di vista (insieme alla possibilità di essere d'accordo oppure no) e l'incoraggiamento della discussione pubblica (insieme al riconoscimento del valore di imparare da altri). Tanto la tolleranza quanto l'apertura alla discussione pubblica sono spesso considerate come caratteristiche specifiche -e forse uniche -della tradizione occidentale. Fino a che punto è corretta questa tesi? Indubbiamente, la tolleranza è stata in gran parte una caratteristica significativa della politica occidentale (tralasciando le estreme aberrazioni della Germania nazista e l'intollerante amministrazione degli imperi inglese, francese e portoghese in Asia e Africa). Tuttavia, qui non c'è affatto un grande spartiacque che divida la tolleranza occidentale dal dispotismo non occidentale.
>
> Quando, nel XII secolo, il filosofo ebreo Maimonide fu costretto a fuggire da un'intollerante Europa, trovò benevola accoglienza nel mondo arabo e ottenne un posto d'onore e d'influenza alla corte dell'imperatore Saladino al Cairo (lo stesso Saladino che combatté fieramente per l'Islam nelle crociate e che ebbe tra i suoi più illustri avversari Riccardo Cuor di Leone). La vicenda di Maimonide non era una eccezione. Anche se il mondo contemporaneo è pieno di esempi dei conflitti tra musulmani ed ebrei, i prìncipi musulmani del mondo arabo e della Spagna medievali potevano vantare una lunga storia di integrazione degli ebrei quali membri a pieno titolo della comunità sociale, nel completo rispetto delle loro libertà e della loro posizione, spesso molto influente."

Riformuliamo dunque la tesi di North in questo modo: nell'epoca delle esternalità generali e assolute generate dalla crescita economica, le economie vincenti si basano sulla capacità di rappresentare nello spazio pubblico globale efficacemente i punti di vista dei *partner* sparsi su tutto il pianeta e negoziare con loro i patti tali da rendere possibile una ridistribuzione, su basi consensuali e conformi a modelli di giustizia condivisi, delle conseguenze delle esternalità negative provocate della crescita economica globale.

La prima antinomia non è che una generalizzazione dei concetti di esternalità e di costo transazionale. Propongo di formularla come segue:

(i) *lo spazio pubblico delle società democratiche non è neutrale, è inclinato verso i valori democratici, li promuove; ne consegue che lo spazio pubblico tende a rappresentare come drammaticamente inaccettabile l'asimmetria tra il numero sempre crescente di coloro che sopportano le conseguenze delle azioni private o pubbliche – ad esempio sotto forma di cambiamenti climatici antropogeni – e il numero sempre più piccolo di coloro il cui consenso è necessario, perché queste azioni possano essere legalmente intraprese, ovvero i possessori di titoli legali per partecipare alle decisioni come ad esempio il possesso di azioni ecc.. Una forma di quest'asimmetria è anche la situazione in cui una maggioranza impone nel suo interesse ad una minoranza costi talmente gravi - a causa ad esempio dell'impossibilità di questa minoranza di trasferirsi - da non poter essere legittimati in termini morali;*

(ii) *i valori democratici ci obbligano a ridurre urgentemente l'asimmetria tragl gli stakeholders e gli shareholders, tra coloro che hanno una posta in gioco e coloro che sono in possesso di un titolo legale per partecipare alle decisioni, ma i costi transazionali dell'allargamento del numero di coloro, il cui consenso sarebbe necessario per rendere legittime le azioni private o pubbliche foriere di esternalità, ovvero i costi della democratizzazione, sono insostenibili nell'attuale quadro delle democrazie industriali*.

Dal punto di vista dei valori cui siamo stati socializzati come "uomini moderni", il deficit di partecipazione genera un deficit insostenibile di legittimità nel sistema. L'unica soluzione di questa situazione coerente con i valori della modernità, sarebbe un'ulteriore democratizzazione della società, un'estensione progressiva a tutti i cittadini del diritto di opporsi efficacemente alla possibilità che abbia corso *legittimamente* e *legalmente* un'azione (privata o pubblica), le cui conseguenze comporterebbero loro dei danni. «La condizione che rende democratica una deliberazione consiste nell'inclusione di tutti i soggetti che sono coinvolti dalle conseguenze della deliberazione stessa» (cfr. L. Bobbio 2002: 106). Questa inclusione aumenterebbe però in un modo insostenibile i costi transazionali: nessun regime di negoziazione è abbastanza efficace, in condizioni di globalizzazione, da rendere sostenibili i costi transazionali di una democratizzazione sostanziale dei processi decisionali, senza la quale è impossibile superare il deficit permanente di legittimità nel sistema.

Per concludere:

L'efficienza di un governo democratico nelle società ad alta differenziazione funzionale dipende dalla sua capacità di definire e di legittimare razionalmente le soglie di sostenibilità della tensione tra i costi delle esternalità e i costi della democratizzazione.

Facciamo un piccolo esperimento mentale. Si considerino le situazioni seguenti previste dagli esperti dell'*International Panel on Climatical Change* dell'ONU riuniti a Buenos Aires nel 2004: (1) Entro la metà del secolo si calcola che ci potranno essere 150 milioni di persone in fuga dal proprio paese sconvolto dai cambiamenti climatici; (2) il Bangladesh rischia di perdere un quinto del suo territorio che sarà inghiottito dalla crescita del mare provocata dall'aumento dell'effetto serra; (3) le piogge in Africa diminuiscono da 30 anni, il crollo minaccia il settore agricolo che fornisce il 70% dei posti del lavoro? Mediante quali negoziazioni possiamo riuscire a

definire una soglia di sostenibilità legittima per gravi asimmetrie che sono implicite in queste situazioni?

E nel 2007 gli esperti dell'*International Panel on Climatical Change* dell'ONU prevedono nel loro rapporto sull'emergenza clima che il 30% delle specie biologiche, animali o vegetali rischiano l'estinzione, il livello degli oceani salirà di un metro, si ridurrà drasticamente la neve delle cime, Venezia ed Olanda verrebbero totalmente sommerse. Ecco i punti chiave del rapporto:

> "La rivoluzione del clima nasce, essenzialmente, dall'aumento della temperatura causato dalle emissioni dei «gas serra», come l'anidride carbonica (CO2). Gli scienziati stimano un incremento medio compreso tra gli 1,8 e i 4 gradi centigradi (con possibilità di arrivare fino a 6,4) da qui al 2100. Quanto basta per far saltare gli equilibri finora sperimentati dall'uomo. Uno dei co-autori del rapporto, Martin Parry, spiega: «In futuro miliardi di persone potranno essere colpite da alluvioni, specie nei delta dei grandi fiumi asiatici. Nello stesso tempo avremo milioni di esseri umani, soprattutto in Africa, a rischio per mancanza di acqua». L'immigrazione, a quel punto, nel continente nero, assumerebbe le dimensioni di esodo, con milioni di persone in marcia verso le coste. Per l'Asia si prevede il progressivo scioglimento dei ghiacciai dell'Himalaya nei prossimi 30 anni, con un seguito di inondazioni e valanghe. La foresta dell'Ammazzonia, invece, diventerebbe come la savana: animali e vegetali si estingueranno." (*Corriere della Sera, 7/4/2007*)

Le esternalità delle azioni decise dai pochi possessori di titoli legali *per decidere* nei paesi ricchi che colpiscono miliardi di persone sulla Terra - ecco un esempio drammatico del deficit di legittimità.

2. Antinomia seconda: *la gabbia di gomma*

Per dare un nome alla seconda antinomia prendo in prestito da Gellner (1988) l'espressione "gabbia di gomma". Egli indica con questa formula la proliferazione di "istruzioni d'uso" che ci guidano nell'uso dei prodotti che la tecnologia mette a nostra disposizione a getto continuo. Queste istruzioni d'uso sono un prerequisito dell'efficienza delle società basate sul consumo di massa dei prodotti ad alto contenuto tecnologico perchè rendono i consumatori competenti ad usare i prodotti complessi a costi sostenibili. Per la società post-industriale di massa è dunque caratteristico che il ruolo della conoscenza razionale necessaria per produrre le cose che usiamo (*cartesian thought* la chiama Gellner), diminuisce rapidamente - al suo posto subentrano "mere istruzioni d'uso". Con l'espressione "gabbia di gomma" Gellner vuole attirare l'attenzione sulle limitazioni che impone alla democrazia industriale questo predominio delle "istruzioni d'uso" sulla "razionalità cartesiana" che gli Illuministi speravano di poter diffondere tra le masse mediante le *enciclopedie* e la scolarizzazione gratuita di massa.

> «Riflettiamo su quel simbolo usurato, vero, ma sempre illuminante della situazione dell'uomo moderno che è l'automobile. Progettare un modello nuovo richiede indubbiamente molto pensiero cartesiano, come anche la sua produzione, controllo e riparazioni. Principi necessari per governare lo sterzo, la frizione e il gas sono al contrario così semplici e evidenti che spiegarli sarebbe inutile … Il numero di attività che richiedono la razionalità cartesiana decresce, mentre il numero di azioni che non richiedono che risposte semplici, evidenti e manipolative costantemente cresce» (Gellner 1988).

Le riflessioni di Gellner sono in realtà una rivisitazione del paradosso della razionalizzazione moderna formulato, in modo classico, da Weber. La progressiva "intellettualizzazione e razionalizzazione della società" non significa, sostiene Weber, una conoscenza diffusa delle leggi del nostro ambiente; indica piuttosto «la fede che ogni cosa - in linea di principio - può essere dominata con la *ragione*» (Weber 1967: 19-20). In altri termini, il processo di "razionalizzazione" non ha niente a che fare con la conoscenza razionale del nostro ambiente, ma indica piuttosto l'ideologia, secondo cui le opzioni nell'ambiente tecnologico sono razionali nella misura in cui sono garantite "complessivamente" dalla *differenziazione funzionale della società*, dal

ruolo della specializzazione e della divisione del lavoro istituzionalizzata nella società moderna. "Per ogni cosa che io ignoro vi è qualcuno che la sa, basta rivolgersi a lui" – ecco l'ideologia che tiene insieme le società ad alta differenziazione funzionale.

Anche se la supremazia delle istruzioni d'uso sulla "ragione cartesiana" nelle democrazie post-industriali limita effettivamente l'autonomia e la libertà dei cittadini, essa discende da un valore supremo della democrazia, ossia dal progetto illuminista di mettere ogni *conquista scientifica*, ogni avanzamento della ragione, a disposizione di tutti. Le istruzioni d'uso sono però anche una gabbia - non ci danno infatti una comprensione razionale delle cose che usiamo, ci permettono solamente di capirne quanto basta per esserne consumatori soddisfatti o utilizzatori efficienti. La categoria di consumatori è dunque drammaticamente distante dalla conoscenza razionale, anzi cresce a scapito della conoscenza razionale: più prodotti usiamo, più siamo condannati ad essere solamente consumatori. Ma che cosa è la democrazia di "meri consumatori"? Quali sono le sue leggi?

Sarebbe del tutto irrealistico voler fondare l'uso delle cose che la società ad alta differenziazione funzionale produce, sulla condivisione di massa della conoscenza razionale necessaria per produrle. I consumatori debbono accontentarsi delle istruzioni d'uso che, garantendo ai consumatori una competenza sufficiente per consumare i prodotti, ne rendono possibile l'uso effettivo. E questa è una dimensione profonda e fondamentale delle società democratiche industriali di massa, non solamente la loro "superficie consumistica" destinata a sparire man mano la conoscenza razionale si diffonderà tra le masse. Il totale predominio delle istruzioni d'uso sulla conoscenza razionale costituisce comunque una grave limitazione dell'autonomia dei cittadini, una gabbia le cui sbarre sembrano appunto di gomma, perché "si allargano" in tutte le direzioni.

La questione sollevata da Gellner è un aspetto particolare del dibattito generale sulla definizione "realistica" del sistema democratico. La democrazia è un sistema di governo imperniato sulla regola maggioritaria (il potere è esercitato da chi ottiene più seggi al parlamento), sui meccanismi elettivi (la libera competizione dei partiti nel mercato politico per ottenere i voti degli elettori) e sulla limitazione del potere politico (vi è una sfera privata saldamente garantita contro la subordinazione alle decisioni collettive vincolanti). Nella tradizione *mainstream* degli studi politici viene considerata *realistica* quella definizione della democrazia che ne riconosce un limite funzionale: la democrazia non è, e non può essere mai, un "governo del popolo", perché la differenza "minoranza governante-maggioranza governata" è una costante antropologica della politica. «La deontologia postula un governo del popolo, l'accertamento riscontra un governo di minoranze; la democrazia vorrebbe essere un sistema d'autogoverno, riesce ad essere una poliarchia» (Sartori 1957, 65).

Una definizione realistica della democrazia *post-industriale* rimanda invece alla dicotomia "conoscenza minoritaria - opinione maggioritaria". Solo una piccola minoranza di specialisti agisce, di volta in volta, sulla base delle conoscenze *razionali.* La maggioranza agisce sulla base delle opinioni *ragionevoli*, la cui qualità è inoltre molto eterogenea. L'efficacia della partecipazione dei cittadini alle decisioni collettive dipende, nei sistemi democratici, dalla qualità delle loro opinioni, non dalle conoscenze scientifiche disponibili complessivamente nella società. Sarebbe del tutto irrealistico presupporre che il consenso democratico dei cittadini possa basarsi sulle conoscenze scientifiche, dato che i costi della loro acquisizione sarebbero insostenibili.

Come legittimare in una società democratica ad alta differenziazione funzionale la condizione *sine qua non* della partecipazione democratica dei cittadini alle scelte del governo che consiste appunto nel predominio delle opinioni sulla conoscenza specializzata nel processo di formazione delle decisioni politiche?

Introduciamo anzitutto questa tesi: il (sub)sistema d'azione che è il più "ottuso", ovvero il più chiuso "all'esperire empatico di altri sistemi", incapace, cioè, di prendere in considerazione, nel valutare l'ambiente e i fini che vi persegue, le descrizioni che ne danno gli altri attori attraverso i

propri vocabolari alternativi, costituisce la minaccia più grave per la sopravvivenza delle società ad alta differenziazione funzionale. La sorda chiusura di questi sistemi disperde infatti il vantaggio più grande del pluralismo, ovvero la possibilità di correggere, in virtù della *polilogia*, della disponibilità delle versioni alternative del mondo, gli errori dovuti al nostro fanatismo, al monologismo, alla mancanza di distacco dai fini che perseguiamo**.**

L'Ardigò (1986, 16) scrisse:

> "L'autoreferenzialità sistemico-sociale non ci salva dagli errori di percezione della realtà-ambiente e di noi stessi, per correggere i quali il sistema deve essere capace di far esperienza, cioè riconoscere che un altro (persona o sistema) mi giudichi in modo più giusto di quanto io non giudichi me stesso e mi dia chiarezza su me stesso".

Nella prospettiva che cerco di proporre in questa riflessione, i concetti di opinione e di empatia sono strettamente collegati. Un attore sociale cerca di farsi un'opinione ragionevole ogni volta gli occorra un'ipotesi sui punti di vista e sulle premesse essenziali degli altri sistemi d'azione che influenzano il suo mondo.

Le tre funzioni delle opinioni definite nel capitolo V – essere *un sostituto funzionale della conoscenza specializzata*, fornire le *versioni dei fatti*, dare forma e continuità nello spazio pubblico alla lotta tra *le Grandi Verità Contrapposte* - concorrono a svolgere un compito essenziale, in assenza del quale il sistema entra in grave crisi di compatibilità. Mi riferisco al compito di tradurre in un linguaggio comune le informazioni sulle premesse essenziali degli altri sistemi d'azione specializzati. Per giustificare razionalmente i nostri fini in una società democratica, dobbiamo saper tradurli e interpretarli nei codici, linguaggi e vocabolari che usano tutti gli altri sistemi d'azione. "Farsi delle opinioni" significa voler avere un'immagine adeguata di ciò che gli altri attori considerano "rilevante nel nostro mondo comune" – e questa volontà è la condizione principale d'efficienza delle democrazie. Esse infatti non possono funzionare efficientemente, se non a condizione di sovvertire in tutti i modi possibili (a volte violenti) la tendenza di tutti i sistemi specializzati alla chiusura e al monologo.

Le società a differenziazione funzionale avanzata sono permanentemente minacciate dalle "catastrofi" causate dalle difficoltà nell'inventare e nel rendere vincolanti i criteri efficienti e legittimi di coordinazione e di compatibilità tra i diversi settori specializzati ed auto-referenziali. La possibilità di risolvere i problemi di coordinazione e di compatibilità tra i diversi settori specializzati nelle società democratiche ad alta differenziazione funzionale dipende principalmente dalla *qualità delle opinioni* e dal peso che queste possono acquisire nello spazio pubblico. Le opinioni ragionevoli sono l'unico strumento possibile di un'effettiva "empatia di massa", della capacità, cioè, di "tener conto di quanto nel nostro mondo comune è rilevante per gli altri". La qualità delle opinioni e la loro circolazione nello spazio pubblico sono l'unica base *realistica* della partecipazione popolare effettiva alla formazione delle decisioni collettive.

La *governance* delle società ad alta differenziazione funzionale dipende dalla *qualità delle opinioni*, non dall'aumento e dalla diffusione della conoscenza specializzata tra le masse; il problema centrale di queste società è dunque quello di definire mediante delibere pubbliche orizzonti di compatibilità e di coordinazione vincolanti per tutti i settori specializzati. I problemi di compatibilità e di coordinazione vengono affrontati nello spazio pubblico dai "movimenti di opinione" che promuovono le ideologie e i vocabolari che orientano le masse dei cittadini motivandole ad impegnarsi nella lotta per imporre dei vincoli a settori specializzati troppo dominanti.

Alcuni filosofi politici introducono il concetto di *civic rhetoric* (Stanley 1983) o *rhetoric of the commons* (Stanley 1990, 247) per riferirsi ai "*forum* democratici". La funzione principale di questi forum è quella di situare ogni argomento nel contesto di una discussione pubblica che riconduce l'ordine istituzionale ad un insieme di *pratiche deliberative.* Queste pratiche sono riconducibili a loro volta al conflitto tra le versioni alternative del mondo in trasparente nello

spazio pubblico che si svolge nel rispetto di alcune regole condivise dalle arti in competizione generali e dunque nel modo non antagonistico. Un *forum* democratico è in questo senso (i) il luogo dove si definiscono i temi su cui bisognerebbe farsi delle opinioni ("aree di opinabilità"); e (ii) il luogo dove le opinioni guadagnano "autorevolezza" nella misura in cui si mostrano capaci di risolvere le crisi provocate dal *deficit* di coordinazione, di compatibilità e di traducibilità dei codici e dei criteri di riferimento dei vari settori funzionalmente differenziati.

Sin dall'inizio della rivoluzione industriale in Occidente, la sociologia moderna metteva in guardia contro la minaccia della "parzialità demoniaca", insita nei sistemi d'agire moderni, autonomizzati fino a diventare "sfrenati" nel loro impegno di massimizzare il raggiungimento dei fini, considerati "urgenti e necessari". Hermann Broch, un grande scrittore mitteleuropeo diffidente nei confronti della modernità, ha sviluppato nel suo romanzo *I sonnambuli* l'immagine della modernità come di un "sistema di sistemi d'azione", in cui tutti gli attori assumono a principio del proprio agire le tautologie di tipo "la legge è la legge, la guerra à la guerra" o "gli affari sono gli affari" o ancora "la rivoluzione è la rivoluzione" sentendosi così autorizzati a trasgredire ogni norma morale che pone limiti ai mezzi da usare per raggiungere il loro fine.

> «Rientra nella logica del soldato lanciare una bomba fra le gambe del nemico; rientra nella logica del militare impiegare nel modo più conseguente e radicale i mezzi della potenza bellica … sterminare popoli, abbattere cattedrali … rientra nella logica di un capitano dell'economia impiegare i mezzi economici nel modo più conseguente ed assoluto, e, annientando ogni concorrenza, portare al dominio esclusivo l'oggetto della propria attività…rientra nella logica del rivoluzionario … sancire una rivoluzione in sé; così come rientra in genere nella logica del politico portare il fine politico alla dittatura assoluta … A questa logica brutale e aggressiva che erompe da tutti valori e disvalori del nostro tempo, non ci si può sottrarre … il legame fra le singole sfere dei valori e il valore centrale era diventato di colpo impossibile … (*le singole sfere*) abbandonate a se stesse e spinte all'assoluto, si separano le une dalle altre … incapaci di formare un sistema comune di valori ... ognuna in sé, ognuna scatenata nella sua autonomia, ognuna occupata con estrema risolutezza a trarre le estreme conseguenze dalla sua logica e a battere i propri *records* … E guai se in questo contrasto delle sfere dei valori…una acquista il predominio, innalzandosi al di sopra di tutte le altre … (*stermina tutti gli altri valori*) come uno sciame di cavallette che passi su un campo» (Broch 1960, 462-465).

Offe fa dipendere l'efficienza delle democrazie industriali dalla loro capacità di introdurre "strutture riflessive trasversali", ossia strutture capaci di rendere l'agire dei diversi settori specializzati compatibile con le premesse essenziali di tutti gli altri settori in cui la società è funzionalmente differenziata. Queste strutture riflessive trasversali vengono promosse, in una società democratica, dai movimenti d'opinione, i quali, in tutta la varietà conflittuale delle loro forme definiscono ciò su cui i cittadini «debbono farsi un'opinione per governare la società come un tutto» (tracciano gli "orizzonti di opinabilità" potremmo dire in un modo più complicato).

Ad esempio, la partecipazione dei cittadini razionalmente motivata ed efficace al referendum sull'energia nucleare, presuppone la disponibilità di molte informazioni nello spazio pubblico e la capacità dei cittadini di interpretarle attraverso risorse culturali di cui dispongono in virtù della scolarizzazione di massa e della rete di rapporti sociali in cui sono integrati. Le risorse culturali che vengono usate per farsi un'opinione ragionevole possono essere frammenti di paradigmi scientifici, di nozioni di fisica nucleare, di canoni discorsivi, di conversazioni pubbliche sui rapporti tra la scienza, i valori umani e la politica, alcuni testi di divulgazione scientifica appartenenti, in qualche misura, alla cultura generale dei cittadini. Nessun cittadino, anche se moralmente ed ideologicamente molto motivato, può arrivare fino a studiare un manuale universitario di fisica nucleare così da garantirsi la competenza necessaria per partecipare ad un referendum sulle centrali nucleari. La conoscenza specializzata avrebbe in questo caso costi di elaborazione troppo alti.

Ogni opinione rappresenta, nella prospettiva che sviluppiamo in queste riflessioni, un punto su una curva immaginaria, in cui sono in equilibrio sostenibile da una parte, il livello domandato di competenza necessaria per partecipare efficacemente ad una decisione politica, e, dall'altra, il costo d'acquisizione di questa competenza.

Un problema di grande rilevanza nelle società globalizzate *post-nazionali* è quello di garantire una motivazione all'acquisizione di una competenza civica di massa in condizioni in cui si è ormai esaurita "l'effervescenza culturale", propria dello stato nazionale. Quale motivazione ha il cittadino oggi, nell'era della globalizzazione, a sostenere i costi necessari per formarsi opinioni ragionevoli? Sono capaci le diverse organizzazioni e movimenti *globali (NGO, le organizzazioni non statali)* di supplire la capacità degli Stati nazionali di motivare i cittadini ad affrontare i costi sempre più alti necessari se vogliamo formarci delle opinioni ragionevoli, senza le quali è impossibile partecipare produttivamente alle deliberazioni politiche globali?

Nelle società industriali democratiche, la motivazione a formarsi opinioni ragionevoli è la precondizione della razionalità collettiva: più alta è la qualità delle opinioni individuali, più razionali sono le scelte collettive. Lo spazio pubblico delle democrazie post-industriali caratterizza comunque una distorsione che Sartori indica con la formula "tirannia dello *homo videns*" e che, secondo lui, segna l'inizio di una società del "post-pensiero", dominata dalla "concretezza visiva". Il consenso democratico si dovrebbe formare sulla base di grandi questioni astratte, come sono ad esempio politiche fiscali, concezioni morali, strategie economiche per il futuro, forme di solidarietà, leggi ecologiche, politiche dei governi verso le imprese multinazionali. Su quali basi invece si forma il consenso democratico nella *tecnopolis* televisiva dove tutto si trasforma in immagini? La legittimità politica è qui un prodotto dell'uso strategico delle immagini, dei linguaggi visivi di grande impatto emotivo che determinano nel modo decisivo gli atteggiamenti politicamente rilevanti delle maggioranze.. L'ideale professionale dei padroni dei *media* elettronici è infatti lo slogan *visualize facts*! - e questa *visualizzazione dei fatti* si basa su un imperativo implicito - «ciò che vedi è evidente, ragionamenti astratti sono inutili».

I vocabolari astratti erano al centro dell'epoca del libro; nella società industriale di massa, dominata dalla televisione, hanno perso invece il loro ruolo cruciale. Nella società post-moderna di reti acefale e di interattività comunicativa, nell'era del ciberspazio e della mente collettiva chiamata "internet", i vocabolari astratti cominciano a riguadagnare un ruolo importante, seppur nei modi insoliti che ancora sfuggono alla concettualizzazione.

I concetti come Italia, euro, EU, democrazia, la crescita economica, il tasso di criminalità, il mercato o il *deficit* dello Stato non sono "fatti evidenti", ma costrutti astratti, fabbricati con fini strategici dalle comunità *epistemiche* egemoniche che controllano le negoziazioni sulle rappresentazioni della realtà nello spazio pubblico. Per "comunità epistemica" intendo con Peter Haas (1992) una "rete di esperti cui è riconosciuta l'autorità e la competenza in un settore; questi esperti sono accomunati dalla stessa convinzione sulla validità normativa e metodologica, dagli stessi criteri di valutazione dei fatti e da un progetto politico". Interpretare questi *abstracta* presuppone la conoscenza della storia e dei processi di formazione di queste comunità egemoniche, degli interessi che perseguono ecc.

Nella società dominata dalla televisione la comprensione di questi *abstracta* non hanno alcuna speranza di prevalere in competizione con l'impatto dei *visualized facts* – "da non perdere!", trascinanti, evidenti, coinvolgenti.

Usando la celebre terminologia di Eco (1979, 1990) possiamo dire che la *tirannia dell'evidenza* consiste nel diffondere solamente quei messaggi, la cui caratteristica essenziale dovrebbe consistere nel non richiedere, per interpretare il senso di questi messaggi, alcuna conoscenza del contesto o, come dice Eco, alcuna *enciclopedia*. Con il termine "enciclopedia" Eco indica le conoscenze condivise con l'emettitore del messaggio, necessarie per decodificarlo ed interpretarlo adeguatamente. I fatti "visualizzati" sono messaggi che, sottratti al loro contesto

storico, provocano reazioni emotive. Le immagini della miseria, della subordinazione delle donne, delle pratiche religiose pertinenti al contesto storico "India" o "paesi musulmani", suscitano reazioni inadeguate, se proiettate nello spazio pubblico eurocentrico. Lo stesso vale dei fatti scientifici che, costruiti all'interno delle comunità di specialisti, vengono poi proiettati dai *media* nello spazio pubblico. Le argomentazioni che cercano di riportare questi "sconvolgenti fatti scientifici" nei loro contesti specifici, non trovano spazio nella società dominata dalle leggi dello spettacolo e dall'*homo videns* che ha *horror* dell'astratto, che rifugge dai "discorsi complicati".

La tirannia dello *homo videns* nella concezione di Sartori (1997) indica una condizione dello spazio pubblico che minaccia radicalmente la democrazia: solo ciò che può essere trasformato in immagini efficaci può essere legittimato nella società di oggi.

Può la democrazia sopravvivere alla tirannia dello *homo videns*? Nel libro di Sartori leggiamo ad esempio:

> "…è la TV che modifica per prima, e fondamentalmente, la natura stessa della comunicazione spostandola dal contesto della parola (stampata o radiotrasmessa che sia) al contesto dell'immagine. La differenza è radicale. La parola è un simbolo tutto risolto in quel che significa, in quel che fa capire. E la parola fa capire soltanto se capita, e cioè se conosciamo la lingua alla quale appartiene; altrimenti è lettera morta, un segno o un suono qualsiasi. Per contro l'immagine è pura e semplice rappresentazione visiva, basta non essere ciechi. L'immagine non si vede in cinese, arabo o inglese. Ripeto: si vede e basta. Mentre la parola è parte integrante e costitutiva di un universo simbolico, l'immagine non lo è… il caso della TV non può essere trattato… come un mero ampliamento degli strumenti di comunicazione che l'hanno preceduta.. La TV non è un'aggiunta; è soprattutto una sostituzione che ribalta il rapporto tra capire e vedere…(Sartori, 1997, 14).

Riassumiamo: la razionalità sostanziale delle nostre azioni dipende dalla qualità della rappresentazione del *totum*, del tutto, del contesto, in cui si esplicano le conseguenze delle azioni dei diversi settori specializzati che debbono essere in qualche misura compatibili. L'arcaico vocabolo *totum*, *intero* o *insieme,* indica i problemi di compatibilità tra i criteri e i vocabolari di riferimento dei diversi sistemi d'azione specializzati. Dell'intero, del *totum*, possiamo avere, nelle società democratiche ad alta differenziazione funzionale, solamente un'*opinione:* la rappresentazione dell'unità della società all'interno della società è sempre qualcosa di *opinabile*.

Prima di proporre una formulazione dell'antinomia della gabbia di gomma, è utile ricordare un principio fondamentale della teoria dell'evoluzione: la specializzazione è il modo più efficiente di adattarsi ad un ambiente a condizione però che questo sia stabile; in un ambiente instabile la specializzazione è invece uno svantaggio rispetto alla genericità.

Ora, l'antinomia della gabbia di gomma vuole cogliere questo paradosso della differenziazione funzionale: la differenziazione funzionale estrema causa gravi crisi di incompatibilità tra le premesse d'azione dei singoli settori specializzati rendendo instabile la società nel suo insieme; e in un ambiente instabile la specializzazione è uno svantaggio.

Ecco una formulazione possibile dell'antinomia della gabbia di gomma:

(i) *l'acquisizione della conoscenza specializzata è l'unico modo vantaggioso e legittimo di integrarsi in una società a differenziazione funzionale avanzata; la stabilità di una società ad alta differenziazione funzionale dipende però dalla capacità di ciascun settore d'azione specializzato di tener conto, nel proprio agire, delle premesse essenziali di tutti gli altri sistemi d'azione specializzati in cui la società si è differenziata - e questa funzione la svolgono le opinioni;*

(ii) *in una società a differenziazione funzionale avanzata, i cittadini non sono motivati ad investire nella qualità delle proprie opinioni; di conseguenza cresce l'incompatibilità tra i diversi settori differenziati e la società nel suo insieme diventa instabile; e negli ambienti instabili la conoscenza specializzata è uno svantaggio.*

Di quest'antinomia possiamo proporre una formulazione alternativa, in termini di tensione tra i due imperativi del sistema complesso. Il primo imperativo impone di massimizzare l'efficienza ad ogni costo, mentre il secondo impone di conservare, in condizioni di incertezza, la ridondanza (il sovrappiù) come una risorsa fondamentale.

(i) *La massimizzazione dell'efficienza impone di togliere tutte le ridondanze nel sistema, cioè le duplicazioni e i circuiti multipli; la crescente incompatibilità tra i criteri decisionali delle diverse sfere funzionalmente differenziate genera incertezza ed instabilità e in condizioni di incertezza e di instabilità la ridondanza, aumentando la probabilità di adattarsi ai mutamenti imprevedibili, è un vantaggio*;

(ii) *tra la domanda di massimizzare l'efficienza e quella di massimizzare la capacità di adattamento in condizioni di incertezza vi è, nelle società ad alta differenziazione funzionale, una crescente contraddizione.*

Una questione di grande rilievo è poi questa: quali forme ha, nella società post-industriale, il conflitto tra l'imperativo di efficienza e quello di ridondanza? Chi sono i difensori e i custodi della ridondanza nei confronti dell'efficienza? Quale rapporto vi è tra il ruolo delle scienze umane nella società e la difesa della ridondanza? Si debbono considerare le *humanities,* in tutte le diverse forme istituzionali che hanno assunto nel processo di formazione degli Stati nazionali, come un settore "specializzato" nella legittimazione della "genericità", della ridondanza nei confronti dell'imperativo sempre più pressante di efficienza?

Streeck (1994) mostra nella sua analisi dei vincoli benefici, ovvero dei vincoli che la società impone all'agire economico per aumentare l'efficienza economica del sistema nel suo complesso, che il mercato fallisce anzitutto laddove un alto rendimento economico dipende dall'abbondanza delle *capacità ridondanti*, ovvero dalle capacità che costituiranno in un futuro ancora incerto, una risorsa utile per adattarsi alle situazioni al momento ancora sconosciute. Ridondanti sono le capacità che non hanno un'utilità immediata, ma che aumentano "genericamente" la capacità di tutti gli attori di imparare qualcosa. Il sistema che possiede le capacità ridondanti è capace di ristrutturarsi flessibilmente in risposta a situazioni imprevedibili, create dalle condizioni ambientali in rapido mutamento. Dato che le capacità ridondanti sono costose a produrre e il loro contributo effettivo alla produzione rimane inutilizzato per lungo tempo ed è difficile da misurare, «corrono sempre il pericolo di essere eliminate sotto le pressioni volte a una contabilità dettagliata dei costi, anche se poi una simile razionalizzazione può togliere all'organizzazione capacità cruciali di aggiustamento flessibile» (1994, 197). La funzione della scuola pubblica e delle forme di istruzione finanziate dallo stato, sarebbe dunque quella di garantire la sopravvivenza delle capacità ridondanti, ovvero di un livello di genericità utile in condizioni di instabilità e di incertezza che sono quelle proprie delle società complesse.

La razionalità collettiva delle società complesse dipende dalla capacità di inventare soglie di sostenibilità efficienti tra la funzione specifica delle opinioni - che è quella di garantire la compatibilità tra le premesse essenziali delle diverse sfere d'azione specializzate - e la funzione della conoscenza specializzata - che è quella di garantire l'efficienza.

L'efficienza delle delibere pubbliche nelle società democratiche complesse dipende dalla sostenibilità razionale del compromesso tra le opinioni ragionevoli e le conoscenze specializzate, tra le ipotesi ragionevoli sul *totum* e le conoscenze specializzate dei singoli momenti del *totum.*

3. Antinomia terza: *Il paradosso della politica della spoliticizzazione*

Il Dipartimento di stato USA si è dichiarato deluso (*Corriere della Sera,* 9 ottobre 2001), perché la conferenza dell'Onu di Durban «che poteva affrontare la questione sul razzismo è stata politicizzata». La delusione americana illustra bene l'ambiguità del concetto occidentale di "politica". A quale concetto implicito di "politica" rimanda la dichiarazione americana? Come potrebbe, infatti, non essere politicizzata una conferenza sul razzismo, se ancora nel Ventesimo secolo si richiamava al razzismo la costituzione di uno degli Stati europei più potenti? Ricordiamo questi celebri atti d'accusa che solleva contro l'uomo bianco *Malcolm X* nel leggendario film di Spike Lee:

> "Fratelli e Sorelle, sono qui per dirvi che accuso l'uomo bianco. Accuso l'uomo bianco di essere il più grande assassino della terra. Accuso l'uomo bianco di essere il più feroce rapinatore della terra. Non vi è luogo in questo mondo dove l'uomo bianco possa andare e dire di avere portato la pace e l'armonia. Ovunque è andato, ha portato la rovina, ovunque è andato ha portato la distruzione."

Dal secondo dopoguerra inoltre il concetto di razzismo è al centro di una conflittualità politica che sotto il nome di "decolonizzazione" o di "liberazione dei popoli del Terzo Mondo" deve essere vista come l'evento politico centrale del XX secolo. E la lotta per i diritti civili della minoranza nera negli USA, le marce guidate da Martin L. King, è una delle storie che reggono l'idea di cittadinanza americana.

La storia *politica* della modernità è la storia della crescente differenziazione funzionale della società e questa, abbiamo detto, significa "emancipazione": la cultura, l'economia, lo spazio pubblico, l'educazione, le scienze naturali, l'arte, la morale, si emancipano progressivamente dalla tutela della Religione, dello Stato, dalla maggioranza morale, dei partiti politici; si emancipano dunque dai poteri caratterizzati dalla *pretesa* di rappresentare *la società intera*.

Il concetto di differenziazione funzionale coglie non solo i tratti più generali della storia del mondo moderno ma anche le minacce più gravi che apporta. Le istituzioni diventano più separate/autonome e la divisione del lavoro viene organizzata secondo i criteri di efficienza delle prestazioni piuttosto che in riferimento all'età, al sesso e al colore della pelle. L'appartenenza alla comunità non si basa più sull'etnicità, sui legami di sangue, ma sulla lealtà verso le ideologie astratte. La religione si separa dalle altre sfere della vita. L'arte si emancipa non solo dalla religione e dallo Stato ma anche dalla ricchezza privata e dalla Morale maggioritaria. Le scienze *naturali* conquistano progressivamente il monopolio nel *rappresentare* le leggi della Natura e le scienze *sociali* il monopolio nel *rappresentare* le leggi della Società (cf. Alexander 1990, 160-180).

Il nucleo più forte (ed ancora oggi in espansione) della Modernità sono i valori in nome dei quali i diversi settori della società si emancipano dalla pretesa della chiesa, della nobiltà, della borghesia, del proletariato, dell'esercito, della burocrazia, della classe politica, dell'avanguardia nazionale ecc. di rappresentare l'unità vincolante di tutta la società, il suo centro incontestabile, "i compiti più urgenti per la società intera". La storia della Modernità è comunque anche la storia delle temporanee perdite di autonomia di ciascuna di queste sfere d'azione, dei loro compromessi umilianti con le forze che si richiamavano ad un nuovo "rivoluzionario sapere centralizzante, unificante e vincolante"; è anche la storia dei "tradimenti dei chierici", degli intellettuali che, invece di sostenere l'emancipazione, si sono schierati con le "autorità illuminate" o i partiti che attuavano le "Leggi inesorabili della Storia". Un genere letterario costitutivo del moderno, la critica, denuncia sistematicamente l'asservimento camuffato della politica all'economia, della cultura alla religione, del diritto pubblico alla ricchezza privata, della scienza al nazionalismo, dell'arte alla morale.

La crescita dell'uguaglianza, considerata ad esempio da De Tocqueville come una legge che governa lo sviluppo della società moderna, non è altro che uno dei volti della differenziazione funzionale. La norma di eguaglianza prescrive semplicemente che il diritto dei cittadini di accedere a tutte le sfere d'azione emancipatesi, nel processo di differenziazione funzionale, da ogni tutela esterna, deve essere regolato esclusivamente da criteri universalistici: a tutti gli individui deve essere riconosciuto il diritto di accedere a uno qualsiasi dei settori autonomi della società, se può dimostrare (ad esempio sottoponendosi ad un esame) di aver acquisito una competenza, giudicata "sufficiente" secondo i criteri autonomi definiti dalle autorità di quel settore. L'unica forma legittima di disuguaglianza nelle società democratiche è quella che si fonda sulla competenza, ovvero sulla disuguale conoscenza dei codici e dei criteri di funzionamento delle singole sfere d'azione autonome in cui la società si differenzia.

L'essenza della politica, abbiamo detto, è la pretesa di una parte *della* società di rappresentare *legittimamente* la società intera, la sua unità *vincolante per tutti i cittadini*. La pretesa di ogni sfera d'azione specializzata all'emancipazione dall'autorità di coloro che, all'interno della società, ne rappresentano legittimamente l'unità, può essere considerata come *processo di spoliticizzazione*. La modernità *spoliticizza* mediante l'emancipazione. I criteri e i codici che usano i diversi settori specializzati per definire ciò che per essi è rilevante nel mondo, diventano ora indipendenti dalla politica - e questa indipendenza è vissuta come una conquista *politica* specificamente *moderna*. In questo senso dunque la politica moderna consiste nella *spoliticizzazione;* le istanze politiche specificamente moderne sono quelle che lottano per l'emancipazione dalle autorità che pretendono di limitare l'autonomia dei settori specializzati in quanto si considerano rappresentanti legittimi dell'unità della società all'interno della società.

Quali sono i limiti del processo di *spoliticizzazione*, della domanda di autonomia dei settori specializzati della società?

Diciamo anzitutto che una società esiste come unità coerente al proprio interno solamente nella misura in cui è in grado di imporre *legittimamente* vincoli e limitazioni all'autonomia dei diversi settori funzionalmente differenziati. Il problema politico della società globalizzata a differenziazione funzionale avanzata, è quello di dover legittimare questi vincoli in condizioni di estrema relativizzazione di tutte le autorità politiche, ovvero di tutte le diverse rappresentazioni dell'unità della società all'interno della società.

Arendt (1958, cfr. anche Summa 1992) distingue, in un modo particolarmente rilevante per la nostra riflessione sulla modernità come *spoliticizzazione*, tra, da una parte, l'agire (*acting*), sempre legittimato da un *giudizio* fondato sulla comunicazione con gli altri (spesso conflittuale) e, dall'altra, il produrre (*making),* legittimato da una *conoscenza* fondata sul calcolo e sulla consequenzialità logica. La precondizione dell'*agire* è l'uso dialogico del linguaggio che vuole persuadere gli altri che il progetto d'azione sia legittimo, cioè condivisibile da ogni persona razionale. Il risultato di questo dialogo è comunque sempre incerto, dato che l'opinione che alla fine guiderà l'agire comune deve prevalere sulle resistenze imprevedibili degli uomini indipendenti in interazione. Il prerequisito della razionalità politica è il rispetto degli attori politici per la *relazione essenziale dell'agire comune al giudizio libero e imprevedibile degli uomini liberi, all'opinabile*; e questo significa anche la capacità di sopportare le frustrazioni provocate dal fatto che la "conoscenza scientifica" spesso non riesce, nel determinare le azioni comuni, a prevalere sulle "opinioni delle masse stupide".

Siccome non è facile resistere alle frustrazioni generate dalla tensione tra la prepotenza delle opinioni incompetenti e la debolezza della conoscenza scientifica, la politica nell'Occidente moderno è insidiata, dall'inizio, dalle utopie tecnocratiche che propongono di togliere il governo della città dalle mani di politici inesperti, per affidarlo a tecnici competenti – ricordiamo l'era dei catechismi ad esempio "Il catechismo degli industriali" di San Simon. Queste utopie s'iscrivono nella lunga tradizione anti-politica che vaticina una *spoliticizzazione* definitiva delle decisioni

pubbliche, una loro definitiva liberazione dai discorsi vuoti e dalle opinioni demagogiche dei politici.

Nella società a differenziazione funzionale avanzata la *spoliticizzazione* assume diverse forme, studiate dalla sociologia dall'inizio della modernità – ad esempio la burocratizzazione, la tecnocratizzazione, la demagogia, il populismo, la spettacolarizzazione della società, la massificazione. L'Arendt poi ha messo in luce la relazione tra la *spoliticizzazione* e il totalitarismo, il quale non è che la conseguenza politica decisiva della sostituzione dell'agire, fondato sul giudizio incerto e sulle opinioni relative degli uomini, con il produrre, fondato sulla conoscenza specializzata e sulla necessità logica. La *spoliticizzazione totalitaria* non è solamente una *dema-gogia*; è anche una riduzione del campo dell'opinabile su cui si fonda l'agire alla tecno-logia del produrre, e in questo senso costituisce una grave minaccia per la democrazia.

Nell'era della complessità, il controllo politico degli effetti disgregativi della differenziazione funzionale deve rinunciare, se vuole essere legittimo, a realizzarsi mediante la "centralizzazione" e la "gerarchizzazione": ogni società ad alta differenziazione funzionale deve in prima istanza eliminare «le regolazioni socialmente unitarie delle relazioni intrasistemiche, quali erano date nello schema centro/periferia e, in modo particolarmente imponente, nell'assunto di un ordine gerarchico ininterrotto tra i sistemi parziali» (Luhmann 1987, 92). Questa complicata formulazione del sociologo tedesco Luhmann significa semplicemente che la società complessa non può più avere un centro di commando e una periferia dipendente, un vertice che decide e una base che esegue; per questo non può più essere governata attraverso la centralizzazione e gerarchizzazione delle priorità. La *spoliticizzazione*, ossia la relativizzazione radicale di ogni pretesa di "rappresentare legittimamente la società intera nella società" avanzata dagli attori politici, è condizione principale dell'autonomia, necessaria per il funzionamento efficiente dei sistemi parziali specializzati di cui la società complessa si compone. Essi non possono essere regolati da un centro o da un vertice, perché la conoscenza necessaria per governarli può essere prodotta solamente all'interno di questi settori.

Nell'era della globalizzazione, la politica cerca di rappresentare legittimamente la società intera per limitare l'autonomia dei diversi settori specializzati in condizioni di (i) estrema pluralità di vocabolari, di criteri di riferimento e di istanze rappresentate; e, contemporaneamente, di (ii) minacce di gravi catastrofi (ambientali anzitutto), causate dall'incompatibilità tra i settori funzionalmente differenziati e i loro ambienti e dall'insostenibilità, sociale e morale, del tecnicamente fattibile (guerra nucleare o la manipolazione genetica ad esempio).

Come sostiene il sociologo francese della scienza Bruno Latour, la *spoliticizzazione* inerente al processo di differenziazione funzionale ha oggi assunto una forma specifica che consiste in un processo di "normalizzazione delle invasioni del nostro mondo comune da parte di oggetti prodotti nei settori specializzati autonomi". Come si riesce a *normalizzare* la presenza nel nostro mondo comune delle centrali nucleari, delle discariche, delle fabbriche, dei sistemi di comunicazione che trasformano radicalmente il nostro mondo della vita? Entro quali condizioni politiche queste invasioni sono normali?

La normalizzazione di queste invasioni tecnologiche si basa sull'uso strategico del riferimento all'*oggettività* che è lo *status* che ogni settore specializzato rivendica per i propri criteri di valutazione. "La *violenza* e l'*oggettività* sono solamente due riduzioni artificiali della vita pubblica, due modi «di come torcere il collo al *demos"* ha scritto Latour (2000). L'*oggettività* viene invocata, ad esempio, per imporre la flessibilizzazione del mercato del lavoro (così comandano le leggi *oggettive* dell'economia, le leggi *oggettive* del mercato libero, il processo di globalizzazione è la condizione *oggettiva* dell'evoluzione dell'economia, cui è impossibile sottrarsi ecc.); o per imporre "conquiste scientifiche" come gli OGM (la conoscenza scientifica mostra *oggettivamente* che sono innocui); o ancora per imporre la crescita dei consumi (la domanda *oggettiva* dei cittadini deve essere

soddisfatta). L'*oggettività* è, ripetiamo, lo status che tutti i settori specializzati rivendicano per i criteri secondo i quali decidono che cosa è per loro la priorità più alta.

Le tensioni generate dalle incompatibilità ambientali e dall'insostenibilità morale e sociale delle possibilità che i diversi settori specializzati producono e diffondono, possono essere limitate in modo razionale solamente a condizione che le invasioni del nostro mondo comune vengano radicalmente *ripoliticizzate.* La ripoliticizzazione significa, in primo luogo, il rifiuto di normalizzare le invasioni del nostro mondo comune da parte di oggetti prodotti nei diversi settori specializzati mediante il ricorso all'oggettività. Significa anche relativizzare radicalmente: (i) la pretesa all'autonomia dei diversi settori differenziati; (ii) l'oggettività come *status* che rende i loro criteri di valutazione esenti dal dovere di "renderne conto ai cittadini nello spazio pubblico" per legittimarli.

Le elite di ogni settore funzionalmente differenziato che si incaricano di difenderne l'autonomia, debbono essere trattate alla stregua di *rappresentanti di certe entità*, ad esempio energia nucleare, prioni, DNA, elettroni, fusioni fredde, *chip*, processori, macchine di ogni genere, per le quali cercano i privilegi nel nostro mondo comune. I *leaders* dei diversi settori specializzati rivendicano, in nome dell'oggettività, il diritto di introdurre nel nostro mondo comune le entità che rappresentano, senza dover rispettare, nel valutarne le conseguenze, altri criteri diversi da quelli propri. Il termine "oggettività" indica così le barriere, che i settori specializzati erigono a difesa della loro autonomia contro i tentativi di ripoliticizzare (sottoporre a deliberazioni democratiche) i fini che perseguono e diritti che si arrogano.

La *ripoliticizzazione* in una società democratica ad alta differenziazione funzionale presuppone anzitutto che tutti i partecipanti alla disputa rinuncino a far ricorso a istanze trascendenti "spoliticizzanti" come ad esempio la Natura, le Leggi della Natura (o divine) o le Leggi della Storia, l'Ordine Morale Oggettivo, davanti alle quali le "mere opinioni" debbono tacere. Nessuna decisione pubblica e nessuna autorità nella società, possono fuggire *dall'orizzonte di opinabilità* determinato dalla "retorica civica" e dal discorso persuasivo che legittima le decisioni politiche. Nessuno può parlare a nome di queste istanze trascendenti che tolgono la voce agli altri.

Latour (2000) ha proposto di considerare i termini "fatto" e "valore" come idee regolative delle controversie politiche che riguardano i confini e la conformazione del nostro mondo comune. Quando parliamo dei *fatti* vogliamo introdurre nella discussione istanze che nessuno può ignorare, la realtà come è "all'esterno della società". Al contrario parlando dei *valori* cerchiamo di far entrare nella discussione le istanze "nuove" che non si basano sulla conoscenza dei "fatti", ma sul riconoscimento della contingenza storica delle diverse versioni dei fatti - la realtà come è "all'interno della società".

Nel Parlamento italiano, ad esempio, si è svolta recentemente una discussione sul "concepimento eterologo" in cui si cercava di definire diritti ed obblighi dei genitori che volevano far ricorso all'impiego degli ovuli e dello sperma acquistato in base a contratti con terzi. A Buenos Aires si discuteva recentemente dei mutamenti climatici "antropogeni", provocati, cioè, dal modello di crescita economica che i paesi del G8 perseguono e propagandano.

Ecco alcuni passi della riflessione di Stefano Rodotà (*la Repubblica,* 6/12/04), che ha lavorato in Italia ed in EU come garante alla privacy.

"Il 12 ottobre di quest'anno la Food and Drug Administration, l' autorità statunitense che si occupa della salute, ha autorizzato l´utilizzazione dei VeriChip, un piccolissimo strumento elettronico da inserire sotto la pelle dei pazienti che contiene i dati necessari per l'identificazione e che viene letto a distanza, permettendo l'immediato accesso ad una banca dati che contiene le informazioni sulla salute dell'interessato. Ma già prima di quella data era stata avviata, anche in ospedali italiani, una sperimentazione di questi microchip impiantati per il momento solo su pazienti affetti da patologie croniche (diabete, cardio-patie, Hiv), soprattutto per rendere possibile, in situazioni di emergenza, l'istantanea

conoscenza dello stato di salute del paziente, attraverso l'associazione tra microchip, lettore, banca dati. Ma non è soltanto nel settore della salute che si ricorre all'impianto di microchip nel corpo umano. Lo ha fatto, con evidenti intenti pubblicitari, una discoteca di Barcellona, il Baja Beach Club, che consente ai soci che accettano di farsi impiantare il chip di entrare nel locale senza alcuna formalità e di pagare automaticamente le consumazioni grazie alla loro identificazione a distanza.

Una società americana sta mettendo in commercio armi che possono essere adoperate solo da chi, avendo un chip impiantato nella mano, viene riconosciuto dall' arma stessa come suo legittimo possessore. A luglio si è appreso che in Messico, con una spesa di 150 dollari a persona, è stato "iniettato" un microchip nel braccio del Procuratore generale e di altri 160 suoi dipendenti per controllare il loro accesso a un importante centro di documentazione e, eventualmente, per rintracciarli in caso di sequestro. Sempre a luglio Blair ha annunciato di voler "etichettare e controllare" via satellite i cinquemila più pericolosi criminali inglesi.

….Siamo alla vigilia di un cambiamento della natura stessa del corpo, che, modificato tecnologicamente diverrebbe perciò post-umano?... Un consorzio di industrie francesi, Biotech, progetta impianti sui ragazzi per controllare l'eccesso di attività intellettuale dei più dotati e elevare il quoziente intellettuale degli altri, per realizzare condizioni di vera uguaglianza."

Possiamo "spoliticizzare" i problemi che queste invasioni del nostro mondo comune e dei nostri corpi sollevano? Possiamo lasciarli agli esperti dei rispettivi settori specializzati, ai "signori dell'oggettività"? Alla domanda "se la politica è da considerarsi arbitro supremo" il biologo Lord May risponde: «Sì, se per politica si intende il dibattito tra la gente che poi vota» (*Corriere della Sera*, 12 maggio 2002). Il legame intrinseco della politica al dibattito che trasforma tutti i cittadini in decisori, è un aspetto banale ma essenziale della modernità politica. La difesa della democrazia coincide così con la difesa dell'*opinabile*, della "sovranità dell'opinione pubblica sulle conoscenze specializzate". Le possibilità e le entità prodotte in continuazione dai sistemi specializzati, possono entrare nel nostro mondo comune solo in seguito ad un dibattito "tra la gente che poi vota". La sovranità politica attribuita alle opinioni comporta, naturalmente, gravi rischi di errore e di inefficienza, esattamente come la sovranità attribuita alla conoscenza specializzata (ricordiamoci della BSE, provocata dal predominio della conoscenza scientifica sul "mero pregiudizio" – tabù del cannibalismo).

Le invasioni del corpo umano da parte di *chip,* di microprocessori, rendono possibile una via digitale alla schiavitù, e questo è un problema politico. I problemi di questo genere riguardano la costruzione di un mondo comune, e per questo debbono essere irriducibilmente politici. Se facciamo nel nostro mondo comune il posto ai "prioni", siamo costretti a modificare tutto il nostro sistema di produzione e di distribuzione della carne; se accettiamo la manipolazione genetica, dobbiamo modificare il modo tradizionale di concepire la differenza natura-cultura; se facciamo entrare nel paesaggio un'autostrada, cambiano irreversibilmente i rapporti tra lo spazio e il tempo del nostro mondo comune.

Secondo Latour (2000) per far fronte alla crisi di governabilità dell'ambiente tecnologico si rende necessaria una *nuova costituzione politica* che deve anzitutto opporsi "al vecchio regime discorsivo", basato sulle dicotomie arcaiche come "valori/fatti", "dimostrazione/persuasione", "soggettivo/oggettivo" o "società/natura".

«La politica si oppone, quindi, alle scorciatoie della violenza proprio come ai cortocircuiti della ragione. Distinguendo valori e fatti, *l'Ancien Régime* godeva dei vantaggi di una doppia trascendenza: poteva sottrarsi ai semplici *de facto* attraverso l'esigenza di un *de jure*, poteva sempre appellarsi, contro le esigenze datate dei valori e del diritto, alla dura realtà dei fatti. La Nuova costituzione non si avvale di quelle trascendenze» (2000, 210).

Le entità che i diversi settori specializzati introducono nel nostro mondo comune non sono mai: servono certi progetti politici, sostengono i poteri di certi gruppi d'interesse, creano ineguaglianze e asimmetrie, rendono spesso questo nostro mondo meno "comune" e meno

condivisibile. La *ripoliticizzazione* di questi problemi consiste nel sottomettere i settori specializzati ai vincoli elaborati discorsivamente nella comunità politica. La *spoliticizzazione* consiste invece nel concedere alle entità prodotte dai diversi settori funzionalmente differenziati il diritto di entrare nel nostro mondo comune senza una discussione pubblica, in nome dello status di *oggettività* attribuito nel sistema ad alta differenziazione funzionale alle conoscenze specializzate. Chi è competente è anche il padrone dell'oggettività che può invocare per introdurre nel nostro mondo comune le entità che rappresenta – ad esempio le OGM o l'energia nucleare.

Vi è infatti un circolo vizioso nella storia della modernità industriale: la *spoliticizzazione* della società ad alta differenziazione funzionale, conduce ad una *politicizzazione* radicale delle sfere prepolitiche dell'esistenza. Ad esempio, l'aria delle nostre città è respirabile solo grazie alle decisioni *politiche* che limitano "per legge" le emissioni inquinanti; per far fronte alle conseguenze disastrose del riscaldamento globale, il clima del nostro pianeta deve essere governato in base ad un patto politico internazionale; il concetto di "madre" deve essere, all'epoca della procreazione assistita, ridefinito con una decisione politica del parlamento (limitandone l'età ad esempio). Il Parlamento europeo ha dovuto riconoscere con una decisione specifica il diritto della versione transgenetica dell'insalata *chicorium intybus* di entrare nel nostro mondo comune sotto la denominazione tradizionale di "cicoria".

La conseguenza del fatto che i prodotti dei settori specializzati invadono il nostro mondo è la totale *politicizzazione* del mondo della vita, ovvero di quel mondo che abbiamo considerato "pre-politico", ad esempio i regimi di riproduzione della vita, gli stili di vita e anche gli stati mentali e i desideri indotti dagli psicofarmaci (viagra, prozac ecc.). Beck (1999) inizia la sua riflessione sulla globalizzazione ricordando che «quell'orribile parola che oggigiorno è diventata inevitabile in ogni dichiarazione pubblica, allude precisamente non alla fine della politica, ma ad una *collocazione del politico* al di fuori del quadro categoriale dello Stato-nazione, e perfino al di fuori dello schema che assegna i ruoli di ciò che vale come azione politica». La "globalizzazione" indica innanzitutto questa politicizzazione del mondo della vita nel suo complesso in conseguenza della *spoliticizzazione* della scienza e della tecnologia - la natura come tale deve essere ridefinita politicamente e garantita da costituzioni e patti internazionali.

In questa riflessione abbiamo dato alla parola *spoliticizzazione* un senso generale: essa indica il processo di autonomizzazione e di specializzazione, in virtù del quale ogni settore differenziato conquista la libertà di agire secondo i propri codici di riferimento ed i propri criteri di valutazione. Per questi criteri e codici rivendica lo status di *oggettività* e dunque il diritto di introdurre, senza una deliberazione pubblica, nel nostro mondo comune oggetti, entità, possibilità che lo modificano radicalmente. In un senso più specifico la *spoliticizzazione* è la progressiva separazione della politica dal territorio, dallo spazio pubblico nazionale, dalle opinioni e dai movimenti sociali, per diventare anche essa un settore globalizzato, specializzato, autoreferenziale e autonomo.

La *ripoliticizzazione* significa, invece, riaffermare la sovranità illimitata dell'opinione pubblica nel rappresentare l'unità vincolante della società all'interno della società, ovvero il diritto di limitare l'autonomia dei settori specializzati in virtù della sovranità politica che si fonda sulla rappresentazione legittima e vincolante della società intera in tutti i singoli settori autonomi in cui si differenzia la società. La ripoliticizzazione promuove una "democrazia deliberativa" in cui le preferenze dei cittadini cambiano nello spazio pubblico aperto al confronto tra le istanze discorsive "libere da dominio"; l'ideale di democrazia non è dunque l'efficiente rappresentazione degli aggregati di preferenze esistenti ma la loro trasformazione razionale.

In termini più semplici: la ripoliticizzazione significa rimettere *dentro* la società ciò che è stato messo *fuori* dalla società con il pretesto della Conoscenza Oggettiva, delle Leggi Oggettive del Mercato libero, delle Leggi Oggettive della Storia o della Natura. Significa anche relativizzare la forma di mondo comune imposta dal processo di differenziazione funzionale: la qualità più

rilevante del nostro mondo comune, quella cioè, di essere un mondo compatibile con l'esistenza degli esseri viventi, può essere garantita solo attraverso delibere politiche democratiche, legittimate da opinioni formatesi nello spazio pubblico aperto; questo comporta però gravi rischi di deficit di competenza.

Formuliamo la terza antinomia così:

(1) *la differenziazione funzionale consiste nella progressiva autonomizzazione delle sfere d'azione e nella loro sottrazione al controllo da parte di un'autorità politica che aspira a rappresentare la società intera. Questo è il processo di spoliticizzazione. La conseguenza di questa autonomizzazione delle sfere d'azione è l'invasione del nostro mondo comune da oggetti come sono le centrali nucleari, le discariche, le fabbriche, i sistemi di comunicazione che lo trasformano radicalmente; questo implica gravi rischi di incompatibilità e di instabilità, dovuti al crescente deficit di cooperazione e di coordinazione, per rimediare ai quali bisogna ripoliticizzare le sfere d'azione specializzate;*

(2) *la ripoliticizzazione significa introdurre nella società, mediante deliberazioni pubbliche, limitazioni radicali dell'autonomia dei settori specializzati legittimate dalle opinioni condivise dei cittadini invece che dalla conoscenza specializzata; questo implica gravi rischi di inefficienza e di rigidità dovuti al deficit di competenza.*

La politica democratica consiste, nell'era della globalizzazione, nella ricerca consensuale di una "soglia di sostenibilità" tra, da una parte, i rischi planetari provocati dalle incompatibilità e dalle instabilità introdotte nella società dalla differenziazione funzionale avanzata e, dall'altra, i rischi provocati dalle inefficienze e dalle rigidità introdotte nella società dal deficit di competenza inerente alla *ripoliticizzazione*, alla sovranità, nelle società democratiche, delle opinioni sulle conoscenze scientifiche nelle deliberazioni pubbliche.

La globalizzazione sposta costantemente i valori di questa soglia.

4. Antinomia quarta: l'*iperdomanda* di azioni collettive e il *deficit* di capitale sociale

Per chi guarda la Terra dal satellite, tutto il pianeta costituisce un *common*, ovvero il bene pubblico, abbiamo detto riflettendo sul film di Guggenheim "The Inconvenient truth". Questa nuova visibilità dell'interdipendenza del vivente sulla superficie terrestre fa crescere la domanda di beni pubblici e dunque di azioni collettive, dato che la fornitura ottimale dei beni pubblici può essere garantita solo per mezzo di azioni collettive. La conclusione che ne deriva è pessimista: date le caratteristiche dei beni pubblici (l'indivisibilità e l'impossibilità di escludere qualcuno dal loro consumo), un attore razionale massimizza il suo utile come passeggero clandestino (*free-rider*), non partecipa all'azione collettiva, dato che dai suoi benefici non può essere escluso (Olson 1965). Il mercato non può garantire, di conseguenza, la fornitura ottimale dei beni pubblici o una protezione adeguata contro i mali pubblici.

L'aspetto politico più rilevante della globalizzazione è la crisi generale del consenso democratico, dovuta al fatto che il mercato esaspera i mali pubblici, per ridurre i quali è necessaria un'azione collettiva globale (o piuttosto una moltitudine di azioni collettive "globali" - pensare globalmente, agire localmente) che il mercato non riesce a promuovere.

Il problema principale delle società industriali avanzate non è tanto quello di produrre e distribuire i beni pubblici in quantità ottimale, quanto piuttosto quello di distribuire, in un modo equo, le conseguenze dei "mali pubblici" come sono ad esempio il buco nell'ozono, i mutamenti climatici antropogeni, l'aria intossicata delle grandi città, il distacco di un ghiacciaio in Antartide o l'inquinamento delle falde acquifere. Le conseguenze negative di un male pubblico colpiscono tutti,

nessuno può sottrarsi al pagamento dei costi, "autoescludersi" ad esempio dal respirare l'aria intossicata e dal bere l'acqua inquinata. Se i beni pubblici indivisibili creano i *free riders*, i passeggeri clandestini, i mali pubblici creano i *forced riders*, i passeggeri forzati a partecipare al viaggio. Il "passeggero clandestino" (*free-rider*) è un individuo che trae vantaggi da un bene pubblico, fornito da un'azione collettiva, cui egli stesso non ha contribuito: ad esempio, evade le tasse, ma continua a godere dei vantaggi della sicurezza pubblica oppure non partecipa allo sciopero, ma trae vantaggi dai miglioramenti economici che lo sciopero ha prodotto; non partecipa all'azione di ripulitura delle spiagge, ma ne trae vantaggio. Il termine "passeggero forzato" (*forced rider*) indica invece qualcuno che deve "partecipare alla spartizione dei danni" derivanti da un male pubblico, senza contribuire a produrlo e senza partecipare ai profitti che eventualmente apporta a chi lo produce. Tutta l'umanità sopporta i costi della crescita industriale dei paesi del G8, mentre i profitti sono monopolizzati da un'oligarchia molto ristretta.

Le deliberazioni politiche più urgenti riguardano oggi la ripartizione biologicamente, politicamente, socialmente e moralmente sostenibile dei mali pubblici, ovvero dei rischi che le economie "vincenti" scaricano su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra. I mali pubblici globali avanzano facendo crescere dappertutto le masse di "passeggeri forzati" (*forced-riders*).

Ricordiamo i seguenti due punti su cui abbiamo riflettuto analizzando la voce "azione collettiva" nel nostro minivocabolario della globalizzazione.

(i) alcune azioni producono benefici privati e hanno costi pubblici, alcune altre hanno costi privati e producono benefici pubblici; i costi e benefici sono ripartiti fra tutti gli individui senza rispettare un criterio condiviso di giustizia;

(ii) vale in generale che tutti gli individui razionali cercano di collettivizzare i costi e privatizzare i benefici (far pagare a tutti i propri vantaggi), per cui in un'economia di mercato i costi pubblici saranno alti e i benefici pubblici bassi, da cui segue che tutti gli individui staranno peggio di quanto potrebbero stare, se si organizzasse un'azione collettiva.

Abbiamo discusso nel capitolo VII la pessimistica tesi di Olson (1965) che sostiene che in una società fatta di individui razionali (o *self-interested*) nessuno agirà nell'interesse collettivo a meno che: (i) il numero di individui componenti un gruppo non sia piccolo; (ii) o non vi siano incentivi o sanzioni capaci di spingere gli individui ad agire nell'interesse comune. Se gli abitanti più colpiti dagli effetti delle emissioni inquinanti provenienti da una vicina fabbrica decideranno di contribuire tutti insieme all'acquisto di un filtro, l'individuo razionale massimizza il suo profitto come "passeggero clandestino", visto che dal respirare l'aria più pulita non potrà essere escluso.

Per spingere gli egoisti razionali a partecipare alle azioni collettive, bisogna dunque introdurre vantaggiosi incentivi o temibili sanzioni. Naturalmente è possibile fornire anche la sicurezza pubblica a quote, gli abitanti di un quartiere possono decidere ad esempio di pagarsi la polizia privata che non interviene oltre un certo limite territoriale o a difesa di chi non porta sul bavero un distintivo, ma la "sicurezza" in questo caso non è fornita in modo ottimale, i confini del quartiere devono essere protetti per cui la libertà di movimento è limitata e questo abbassa la qualità della vita.

La razionalità collettiva consiste nella capacità dei diversi gruppi di produrre e di mantenere efficienti i beni pubblici, di organizzare cioè le azioni collettive; queste richiedono però grandi investimenti di "capitale sociale. Tra i diversi aspetti del concetto di capitale sociale di cui abbiamo parlato nel minivocabolario della globalizzazione sono decisive nel contesto di questa riflessione le seguenti due: il capitale sociale come (i) *fiducia,* ossia l'aspettativa da parte di un attore sociale che gli altri cooperino con lui; (ii) il capitale sociale come *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale, intesi come «virtù civiche» (*civicness)*.

Il capitale sociale è l'insieme di aspettative e di valori che spingono l'individuo razionale ad agire nell'interesse collettivo piuttosto che massimizzare il proprio vantaggio. L'azione collettiva si

realizzerà con più probabilità in quelle società che dispongono di un forte capitale sociale accumulato, cui far ricorso per motivare l'individuo a cooperare con gli altri per produrre beni pubblici contro il suo interesse immediato. Il capitale sociale accumulato non è mai distribuito in modo uniforme in tutta la società, esistono minoranze ideologiche, morali o religiose che fanno da "massa critica" per certi tipi di azioni collettive e da freno per altri; il capitale sociale può inoltre essere "buono o cattivo" in quanto la fiducia reciproca, la solidarietà o la prospettiva condivisa, utile per mettere in moto un'azione collettiva, scaturisce spesso dal fanatismo religioso o dalla omogeneità etnica come ad esempio la mafia negli USA.

In una società democratica ben integrata predomina il capitale sociale buono costituito da "virtù civiche", le quali, abbassando i costi necessari per coordinare le azioni umane, sono la precondizione di una gestione efficiente dei *commons*. I concetti di "società civile", di "competenza civilizzazionale" (Sztompka 1992) o di *civicness* sviluppato da Putnam (1993) si riferiscono essenzialmente alla capacità di una comunità *aperta* di organizzare un'azione collettiva (Walters 2002). Vale in generale la formula, secondo cui «minori sono i costi dell'azione collettiva, più alta è la qualità della società civile e, di conseguenza, più alta è la razionalità collettiva».

Ora il punto decisivo è questo: il processo di globalizzazione massimizza la flessibilità e la mobilità degli individui in tutta la società e perciò disperde il capitale sociale. La protagonista della globalizzazione è l'*iperborghesia* che abbiamo definito nel nostro minivocabolario come «soggetto collettivo che considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico, ad esempio lo Stato sociale e i regimi di negoziazione collettiva fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale»; l'iperborghesia è sempre un parassita del capitale sociale altrui - paga le tasse dove queste sono più basse, ma vive laddove la disponibilità di beni pubblici e la qualità della società civile sono più alti.

Propongo di formulare la quarta antinomia della globalizzazione in questo modo:

(i) *la globalizzazione rende ipertrofica la domanda di beni pubblici e dunque di azioni collettive, disperde però il capitale sociale necessario per organizzarle in quanto richiede livelli di flessibilità e di mobilità destabilizzanti la società;*

(ii) *per rimediare al deficit di capitale sociale, le comunità eterogenee ed aperte degli stati nazionali tendono a chiudersi, come dimostra il successo dei partiti di destra localista o neo-nazionalista in Europa; la ricostituzione del capitale sociale si realizza così a scapito dell'universalismo democratico.*

La crescente domanda di beni pubblici indotta dalla globalizzazione fa crescere il bisogno di capitale sociale che viene soddisfatto mediante una chiusura delle comunità aperte.

Come definire una soglia di sostenibilità tra l'apertura delle comunità politiche moderne e il bisogno di "chiuderle" per superare il *deficit* di capitale sociale, provocato dalla globalizzazione che disperde vincoli di solidarietà (*bounded solidarity*)? Per rendere la democrazia compatibile con la globalizzazionea è urgente trovare una soglia di sostenibilità consensuale tra il bisogno di vivere in una società sia aperta e il bisogno di vivere in una comunità solidale, senza la quale sia impossibile far fronte alla iperdomanda di azioni collettive.

5. Le quattro soglie di sostenibilità: un riassunto

Tutte le antinomie analizzate sono semplicemente delle varianti delle crisi provocate, nelle società industriali avanzate, dalla crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio. Il vapore della partecipazione fa crescere il ghiaccio dei costi transazionali, il vapore dei sistemi d'azione specializzati sempre più efficienti, fa crescere il ghiaccio delle incompatibilità e delle instabilità dell'ambiente che i governi legittimati dalle opinioni maggioritarie controllano con crescente

difficoltà; il vapore del crescente potere di scelta dei consumatori, fa crescere in una misura insostenibile la complessità dei criteri per definire e politicamente legittimare le condizioni di compatibilità biologica con l'ambiente; il vapore delle azioni collettive richiede investimenti crescenti di capitale sociale che vengono assicurati mediante il ghiaccio della chiusura e della rinazionalizzazione delle comunità civiche.

Non vi è una soluzione per queste contraddizioni, solamente una soglia di sostenibilità. Ogni comunità definisce le sue soglie di sostenibilità, in relazione alla qualità della società civile, all'efficienza delle sue istituzioni e alla sua cultura politica.

Riassumiamo ora le quattro antinomie della globalizzazione.

La *prima antinomia* riguarda i costi della democratizzazione. Con questo termine indichiamo l'irriducibile tensione provocata nel sistema politico dall'irruzione delle esternalità "generali e terminali" nella società. Cresce il numero di coloro che sopportano rischi molto alti, senza avere il diritto di voto nei luoghi dove si decidono le attività che producono questi rischi. Gli *stakeholders* hanno una posta nel gioco, ma si gioca secondo le regole decise dagli *shareholders,* dai detentori dei titoli legali per partecipare alle decisioni. Questa è una situazione in contrasto con i nostri valori fondamentali cui bisogna rimediare ma i costi sociali impliciti nell'estensione del diritto di decidere a tutte le potenziali vittime di esternalità sono insostenibili, renderebbero i processi decisionali inefficienti.

La *seconda antinomia* riguarda la crescente tensione, nella società democratica ad alta differenziazione funzionale, tra la conoscenza specializzata e le opinioni ragionevoli. Per integrarsi in una società ad alta differenziazione funzionale, i cittadini debbono acquisire una competenza basata sulla conoscenza specializzata; *viceversa* la stabilità di queste società dipende dalla capacità di ogni attore sociale di tenere conto, nella definizione dei propri fini e delle azioni da intraprendere per raggiungerli, delle premesse fondamentali di tutti gli altri attori sociali. Questa capacità può essere garantita solamente dalle opinioni ragionevoli che i cittadini si formano nello spazio pubblico aperto e produttivo. Il mercato motiva i cittadini ad investire nell'acquisizione delle conoscenze specializzate, non nella formazione delle opinioni ragionevoli; si crea, di conseguenza, un deficit strutturale di opinioni ragionevoli che destabilizza la società. In una società instabile la conoscenza specializzata diventa uno svantaggio, perché vale il principio secondo cui la specializzazione è un modo vantaggioso di adattarsi ad un ambiente solamente a condizione che questo sia stabile. La parola "stabilità" comprende in questo contesto anche la capacità di stringere i patti di cooperazione tra le parti in conflitto per realizzare i fini comuni.

Come motivare i cittadini a formarsi delle opinioni ragionevoli, ad investire nella qualità delle loro opinioni? Come contribuire alla formazione di una "reasonable opinion based society" anziché di una "scientific knowledge based society"? Il nucleo di quanto indichiamo solitamente con l'espressione "civil society" o "cultura civica" è costituito, nelle società più sviluppate, dalla capacità comune di trovare una soglia di sostenibilità utile tra le opinioni ragionevoli da una parte e le conoscenze specializzate dall'altra.

La *terza antinomia* cerca di cogliere l'esito paradossale del processo di *spoliticizzazione* che, in quanto conseguenza *politica* della differenziazione funzionale, è costitutivo della modernità. Ogni settore specializzato richiede infatti l'autonomia nella sfera operativa e strategica "di sua competenza" rivendicando l'indipendenza dall'autorità politica. La politica moderna è essenzialmente la volontà di imporre vincoli alla libertà d'azione dei settori specializzati in nome di una rappresentazione legittima *della* società intera *all'interno della* società. Via via che il processo di *spoliticizzazione* avanza diventando onnipervasivo, si politicizzano però paradossalmente le porzioni sempre più cospicue del mondo della vita – la procreazione, la sopravvivenza della fauna e della flora terrestre, la stabilità del clima, la biodiversità – tutto questo dipende oggi da deliberazioni pubbliche e da decisioni politiche dei governi. Lo sbocco della *spoliticizzazione* è dunque la più totale *ripoliticizzazione* del mondo della vita.

Il vapore della *spoliticizzazione*, dell'emancipazione dei diversi settori differenziati dal potere politico, fa crescere il ghiaccio della *ripoliticizzazione* totale del mondo della vita che ci condanna ad essere "custodi della Terra" come scrive James Lovelock in una delle prefazioni al suo celebre libro *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*:

> "Il concetto di sviluppo sostenibile offre un futuro triste a coloro che prendono dalla Terra più di quello che essa stessa può loro offrire. La mia ipotesi Gaia vuole mettere in guardia: se noi continueremo a prendere troppo dalla Terra condanniamo le generazioni future a portare un fardello tremendo, quello, cioè, di dover diventare custodi della Terra. Immaginiamo di dipendere dalle contrattazioni tra le frazioni e i gruppi in cui l'umanità oggi si divide, non solo per quanto ci nutre e la nostra casa, ma anche per ogni respiro dell'aria fresca, che finora ci spettava naturalmente come agli abitanti della Terra".

La parola "ripoliticizzazione" indica oggi anzitutto questo nuovo "fardello" che gli uomini debbono prendere su di loro: sono diventati "custodi del pianeta Terra", perché possono distruggerlo mediante le proprie azioni, anzi stanno distruggendolo. Gli uragani, le alluvioni e le desertificazioni, tutti gli eventi climatici estremi di cui tanto si discute, sono effetti dei mutamenti climatici antropogeni, per cui gli Stati, se vogliono attenuarli, sono condannati a dover concludere patti efficientemente sanzionati, per garantire agli uomini sulla Terra non solo "l'aria respirabile" ma le condizioni ambientali compatibili con le loro possibilità di adattamento.

Non vi è alcuna soluzione di questo paradosso: sia la *spoliticizzazione* sia la *ripoliticizzazione* hanno dei costi. La *spoliticizzazione* comporta rischi di instabilità dovuti al deficit di compatibilità e di coordinazione, la *ripoliticizzazione* comporta rischi di *discrasie* e di *inefficienze*, dovuti al deficit di competenza. Le comunità civiche integrate riescono comunque a definire le soglie di sostenibilità praticabili tra, da una parte, le pretese di rappresentare la società intera che avanzano i movimenti politici nello spazio pubblico, e le pretese di autonomia che avanzano le elite dei diversi settori specializzati dall'altra. Dalla qualità delle comunità civiche dipende la razionalità sostanziale della società, dalla qualità dei sistemi d'azione specializzati dipende la razionalità strumentale, l'efficienza nel raggiungere i fini comuni.

La *quarta antinomia* è legata all'importanza che ha acquisito nella società globalizzata l'azione collettiva quale unico modo efficiente di produrre e proteggere i beni pubblici. La logica dell'azione collettiva consiste in questo: l'attore razionale che massimizza il proprio vantaggio non è motivato a partecipare all'azione collettiva, dato che dal godimento del bene pubblico non può essere escluso – ad esempio l'aria più pulita è goduta da tutti, anche da coloro che si sono sottratti a contribuire alla sua ripulitura. Le azioni collettive richiedono la disponibilità del capitale sociale che motiva certe minoranze – chiamate "masse critiche" - a promuovere, addossandosene i costi iniziali, l'azione collettiva. La globalizzazione disperde però la fonte principale del capitale sociale – l'omogeneità e continuità delle comunità stabili, dei vincoli affettivi e culturali promossi dallo Stato nazionale e dalla religione civica diffusa. Per rimediare al deficit di capitale sociale le comunità tendono a (ri)chiudersi territorialmente e a (ri)etnicizzarsi, a volte su basi persino razziste – pensiamo alla Lega Nord in Italia o ai movimenti simili in tutti i paesi europei.

La chiusura delle comunità civiche fa aumentare il capitale sociale a scapito dell'universalismo democratico. Trovare una soglia di sostenibilità tra il crescente bisogno del capitale sociale necessario per promuovere le azioni collettive in grado di far fronte ai mali pubblici da una parte, e l'universalismo democratico della modernità dall'altra, è la condizione dell'aumento della razionalità collettiva necessaria per far fronte, nelle società contemporanee, ai "mali pubblici" sempre più invasivi – pensiamo ai cambiamenti climatici.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO T.W., *Dialettica negativa*, Torino 1970 Einaudi
ADORNO T.W, HORKHEIMER M, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966, Einaudi
ALEXANDER J.G., *Teoria sociologica e mutamento sociale*, Milano 1990, Angeli editore
ALEXANDER J.C., SMITH P., *The Discourse of American Civil Society: A new Proposal for Cultural Studies*, in "Theory and Society", 1993, 2, pp. 151-207.
ALMOND G. A., VERBA S:, *The Civic Culture: Political Attitudess and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press 1963
ANDERSON B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londra, Verso 1991
ARDIGO' A. *Presentazione*, in Stein E., *L'empatia*, Milano 1986, F. Angeli
ARENDT Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press 1958
ARENDT Hannah, *Tra passato e futuro*, Firenze 1970, Vallecchi editore
BATESON Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976, Adelphi
BATESON Gregory, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in Thomson W.I. (a cura di) *Ecologia e autonomia* Milano 1988, Feltrinelli
BAUMAN Zygmunt, *The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World*, in *Between Two Wars* hec.n. 2003-4, European University Institute
BECK Ulrich, *World Risk Society,* Cambridge 1999, Polity Press
BECK Ulrich, *Modernizzazione riflessiva*, Trieste 1999a, Asterios editore
BECK Ulrich, *Che cosa è la globalizzazione*, Roma 1999, Carocci
BELARDINELLI Sergio, *Una sociologia senza qualità*, Milano 1993, Franco Angeli
BELL Daniel, *The Coming of Post-industrial Society,* N.Y. 1973, Basic Books
BELL Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* New York 1976, Basic Books
BELOHRADSKY V., *Tra il vapore e il ghiaccio*, quaderni di futuribili n. 3, Gorizia 2002, ISIG
BELOHRADSKY V, *L'EU nell'epoca dell'Impero americano*, in FORTUNATO M., GAETA M.I., *L'Europa alla prova del consenso*, Roma 2006, Donzelli editore
BLASUTIG G., *Postfordismo: un paradigma troppo forte o troppo debole?,* in "FOEDUS" n. 8, 2004, pp. 51-74
BLAU P., *Exchange and Power in Social Life*, N. York, 1964, J. Wiley
BLUMENBERG H. *La legittimità della modernità*, Genova 1992, Marietti
BOBBIO L. *Come smaltire i rifiuti. Un esperimento di democrazia deliberativa*, "Stato e mercato" 2002, n. 64, pp. 101-141.
BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984, Einaudi
BOBBIO Norberto, *La Costituzione italiana e le regole di uno strano gioco*, in "La Repubblica", 22.2.2006
BOHMAN, James, *Public Deliberation, Pluralism, Complexity, and democracy*, The MIT Press 1996
BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Parigi 1999, Gallimard
BROCH H., *I sonnambuli*, Torino 1960, Einaudi
BUCHANAN James, *I limiti della legge*, Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi, Bologna 1978
BUTLER J., LACLAU E., ŽIŽEK S., *Contingency, Hegemony, Universality*, New York Verso 2000
COASE R.H. *The Problem of Social Cost*, "The Journal of Law & Economics" 1960, ottobre, pp. 1-44.
COASE R.H., *La natura dell'impresa, il problema del costo sociale*, Trieste 2001, in.folio.asterios
COLEMAN J.S. *Social Capital in the Creation of Human Capital*, "American Journal of Sociology", 1988, 94 - supplement, pp. 95-120

COLOMBO Fausto, *Il silenzio del mondo. L'eclissi del messaggio nella società della comunicazione*, in BARBIERI, VIDALI, *La ragione possibile*, Milano 1988, Feltrinelli
COOLEY Ch. G., *L'organizzazione sociale*, Comunità, Milano 1963
CROUCH Colin, *Postdemocrazia*, Bari 2003, Laterza
CROZIER Maurice, *Il fenomeno burocratico*, Milano 1978, Etas libri
DAHL R., *Poliarchia*, Milano 1990, F. Angeli editore
DAL LAGO A., *Il disagio della globalizzazione*, in "Aut-Aut", 1999, f. 289-290, pp. 195-206.
DEBORD Guy, *La società dello spettacolo,* Roma, Stampa Alternativa Editrice
DE MASI D., *Il futuro del lavoro*, Milano 1999, Rizzoli
DERRIDA Jacques, *Oggi l'Europa*, Milano 1991, Feltrinelli
DILTHEY, W., *Ermeneutica e religione*, Pàtron, Bologna 1970,
DUCLOS D., *La nascita dell'iperborghesia*, 1998, www.ilmanifesto.it/MondeDiplo/LeMonde-archivio/
ECO U., *Lector in fabula*, Milano 1979, Bompiani
ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, Bompiani
ELSTER J. *Come studiare la società*, Bologna 1993, il Mulino,
EISENSTADT S.N. *Settarismo delle civiltà assiali e le antinomie della modernità*, in "Modernizzazione e sviluppo", 1998, n. 2/3, pp. 7-21.
EISENSTADT S.N., *Modernità e globalizzazione,* in "Mondo operaio" n.2, pp.68-78
ENTRETIENS AVEC *LE MONDE*, Paris 1984, la decouverte
ESCARPIT R., *Scrittura e comunicazione,* Milano 1976, Garzanti
FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Parigi 1992, Grasset,
FISHKIN J.,S., *Democracy and Deliberation,* Yale University Press 1992
FROMM *Avere o essere,* Milano 1977, Mondadori
FUNTOWICZ S.O., RAVETZ J.R. *Problemi ambientali globali e scienza postnormale*", in "Oikos", 3,1991, pp. 103-139.
GADAMER H.G., *L'eredità dell'Europa*, Torino 1991, Einaudi
GALBRAITH J.K.; *The Affluent Society*, 1959
GAUCHET M., *I diritti umani come politica*, in "Micromega" 2001, n. 5, pp. 135-172.
GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Cornell UP, Ithaca 1983
GELLNER E., *Culture, Identity and Politics*, Cambridge UP, Cambridge 1988
GERMANI Gino, *Sociologia della modernizzazione*, Bari 1971, Laterza
GOULDNER A.W. *La crisi della sociologia*, Bologna 1972, Il Mulino
GRAMSCI A., Machiavelli , Roma 1992, Editori Riuniti
GRANIERI Giuseppe, *Blog generation*, Bari 2005, Laterza
HABERMAS Jurgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1984, Laterza
HABERMAS Jurgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969, Laterza,
HABERMAS Jurgen, *Morale, diritto, politica*, Torino 1992, Einaudi
HABERMAS Jurgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, il Mulino
HARAWAY Donna, *Modest Witness: Feminist Diffraction in Science Studies,* in P. Gallison, S. J. Stump, *The Disunity of Science,* Stanford University Press 1996
HARDIN Russell, *Marginalità della democrazia,* in "Ragion pratica", n. 4, 1995, pp. 135-158
HARDIN Russell, *Collective Action,* John Hopkins University Presse, 1982
HELLER Agnes, *Morale e rivoluzione*, Roma 1079, Savelli
HAAS, Peter, *Introduction: epistemic communities and international policy coordination*, in "International Organization 46, 1992, 2-35
HECHTER M. *When Actors Comply: Monitoring Costs and the Production of Social Order,* in "Acta Sociologica", 3: 161-183.
HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Tübingen 1962, Neske
HIRSCH F., *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano 1981, Bompiani
HIRSCHMANN Albert, *Passioni ed interessi,* Milano 1979, Feltrinelli

HIRSCHMANN Albert, *I conflitti come pilastri della società democratica*, in "Stato e Mercato", 1994, n. 2, pp. 133 - 152
HORKHEIMER M. *Eclissi della ragione*, Milano 1962, Sugarco,
INGLEHART R., *La società postmoderna* Roma 1998, Editori Riuniti
JERVIS R., *Complexity and the Analysis of Political and Social Life*, in "Political Science Quarterly" 1997, n. 4, pp. 569-595.
JONAS Hans, Il principio responsabilità, Torino 1990, Einaudi
KANT I., *Scritti politici*, Carabba editore 1917
KU Agnes S., *Revisiting the Notion of Public in Habermas' s Theory*, (in Sociological Theory, 18:2 July 2000, 217-240)
LATOUR B. *Nous n'avons jamais été modernes*, Parigi 1991, La Découverte,.
LATOUR B.. *La scienza in azione*, Milano 1998, Edizioni di Comunità
LATOUR B.. *Politiche della natura*, Milano 2000, Raffaello Cortina editore
LAVER Michael, *Introduzione alla politica*, Roma 1985, Editori riuniti
LOVELOCK James, Le nuove età di Gaia, Milano 1991, Bollati Boringhieri
LIPOVETSKY G., *L'ére di vide*, Parigi 1983, Gallimard,
LUHMANN Niklas, *Sociologia del rischio,* Milano 1996, Mondadori
LUHMANN Niklas, *Modernità e differenziazione sociale*, in Mari G. (a cura di) *Moderno/postmoderno*, Milano 1987, Feltrinelli
LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, Milano 1985, Feltrinelli
MANGHI Sergio, *Ambiente/ecosistema*, in MELUCCI Alberto, Parole chiave, Milano 2000, F. Angeli editore
MANNHEIM Karl, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano 1959, Comunità
MARENGO F.D., *Note sul gioco politico*, in "Controcorrente" n.1-3, 1975, pp.111-146
MARQUARD Odo, *Sull'imprescindibilità delle scienze dello spirito*, in *Filosofia '87*, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari, 1988, 11
MARWELL Gerald, OLIVER Pamela, *The critical Mass in Collective Action*, Cambridge University Press 1993
McLUHAN Marshall, *Il villaggio globale*, Milano 1989, Sugarco edizioni
McLUHAN Marshall, *Gli strumenti del comunicare,* Milano 1974, Garzanti
MISHAN E. J., *The Costs of Economic Growth*, Penguin Books, 1971
MORIN Edgar, in *Les theories de la complexité*, F.Fogelman Soulié, Parigi 1991 Seuil,
MOSSE Georg, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975, il Mulino
MUNDA G., *Conceptualising and Responding to Complexity*, EVE Policy Research Brief Series, 2000, Cambridge Research for the Environment.
MURPHY Peter, *Moralities, Rule Choice, and the Universal Legislator*, in "Social Research", vol. 50, n.4 1983
NEGROTTI M., *Sociologia dell'ambiente tecnico*, Milano 1975, F. Angeli
NISBET R., *La tradizione sociologica*, Firenze 1977, La Nuova Italia
OAKESHOTT M.; *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra 1977, Mathuen
OFFE C. *L'utopia dell'opzione zero*, in P. Ceri (cur.), *Ecologia politica*, Milano 1987, Feltrinelli,
OLSON Mancur, *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge 1965, Harvard University Press
OLSON Mancur. Logica delle istituzioni, Milano 1994, Edizioni di Comunità
OPERTI, Tamara, *La legge 180: società civile, comunità, psichiatria*, Tesi di laurea, Università di Trieste 2001
PARK, Robert, *La folla e il pubblico*, Armando editore, 1996
PARSONS T. *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1971, Etas Kompass,
PARSONS T., *Il sistema sociale*, Milano 1965, Comunità
PORTES A. *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in "Annual Review of Sociology" 1998, pp. 1-24.

PATOCKA J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia,* Bologna 1980, CSEO
PELLIZZONI L., OSTI G., *Sociologia dell'ambiente*, Bologna 2003, il Mulino
PELLIZZONI Luigi, *Conoscenza, deliberazione e cooperazione*, in "Rassegna italiana di sociologia", a. XXXIX, n. 4, 1998, 577-619
PERNIOLA M., *La società dei simulacri,* Bologna 1983, Cappelli
POLANYI Karl, *La grande trasformazione,* Torino 1974, Einaudi
PRICE V., *L'opinione pubblica,* Bologna 2004, il Mulino
PUTNAM R.D., *Democracies in Flux,* Oxford University Press 2002,
PUTNAM R.D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press 1993
RADNITZKY Gerard, *La razionalità nella scienza e nella politica: la funzione della critica*, in PETRONI Angelo e VIALE Riccardo (a cura di) *Individuale e collettivo,* Roma 1997, Raffaello Cortina
RICHTA R., *La civiltà al bivio*, Milano 1969, F. Angeli
ROKKAN S., *Cittadini, elezioni, partiti,* Bologna 1982, il Mulino
RORTY, Richard, *La filosofia e lo specchio della natura*, Torino 1986, Bompiani
RORTY, Richard, *Le conseguenze del pragmatismo*, Milano 1986, Feltrinelli,
RORTY Richard, *Filosofia come scienza, come metafora e come politica*, in "Rivista di estetica", 1985, pp. 3-17
SALOMONE N. *Globalizzazione*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave,* Roma 2000, Carocci
SAMUELSON P.A., *The Pure Theory of Public Expenditure*, Review of Economics and Statistics 1954, 37, pp. 387-389
SARTORI Giovanni, *Tecniche decisionali e sistema dei comitati, Rivista italiana di scienza politica*, 1974, n.1, pp. 3-41
SARTORI Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei,* in "Rivista italiana di scienza politica", n.3, 1997, pp. 477-492
SARTORI Giovanni, *Democrazia competitiva ed elite politiche*, in "Rivista italiana di Scienza Politica", n. 3, 1977, pp. 327-358
SARTORI Giovanni, *La politica: logica e metodo in scienze sociali*, Milano 1979, Sugarco edizioni
SARTORI Giovanni *Homo videns*, Bari 1997, Laterza
SARTORI Giovanni, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957
SCARTEZZINI Riccardo, ROSA Paolo, *Teorie della modernizzazione e modeli di sviluppo,* Treno 1994, Reverdito edizioni
SCHMITT Karl, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, Il Mulino,
SCHUMPETER J.A., *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano 1055, Comunità
SCIOLLA Loredana, *Quale capitale sociale*, in "Rassegna italiana di sociologia" 2004, n-2, pp.257-289,
SEARL John R., *Atti linguistici,* Torino 1976, Boringhieri
SEN Amartya, *La democrazia degli altri*, Milano 2004, Mondadori
SEN A. (1986), *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna.
SFEZ G., *Raison d'Etat et theatrâlité*, Les papiers du Collège International de Philosophie 1992-3
SHACKLEY S., B. WYNNE, C. WATERTON, *Immagine Complexity*, in "Futures" 1996, n. 3, pp. 201-225.
STANLEY M. *The Mystery of the Commons: On the Indispensability of Civic Rhetoric*, in "Social Research" 1983, n. 4, pp. 851-883.
STANLEY M. *The Rhetoric of the Commons: Forum Discourse in Politics and Society*, in H.W. Simons (ed.), *The Rhetorical Turn*, The University of Chicago Press, Chicago 1990),.
STIGLITZ J., *Public Policy for a Knowledge Economy*, The World Bank chief economist speech, www.worldbank.org
STIGLITZ J. *Il ruolo economico dello Stato*, Bologna 1992, il Mulino

STREECK W. *Vincoli benefici: sui limiti economici dell'attore razionale*, in "Stato e mercato", 1994, n. 41, pp. 185-215.
SUMMA H. *The Rhetoric of Efficiency: Applied Social Science as Depoliticization*, in BROWN R.H. (ed.), *Writing the Social Text. Poetics & Politics in Social Science Discourse*, New York (1992), de Gruyter
SZTOMPKA P. *Civilizational Competence: un prerequisito per la transizione*, *Democrazia diretta,* 1992, n. 4, pp. 41-54.
THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Bologna 1995, il Mulino
TOENNIES Ferdinand, *Comunità e società,* Comunità, Milano 1963
TOURAINE Alain, *Per la sociologia*, Torino 1978, Einaudi
TULLOCK G., BUCHANAN J. *The Calculus of Consent*, Ann Harbor, University of Michigan Press 1962
TULLOCK Gordon, *Private Wants, public means*, Basic Books, N.Y., 1970
UDEHN Lars, *Twenty-five Years with The Logic of Collective Action*, in "Acta sociologica", vol. 36, n.3, 1993, pp.239-261
UNGARO, D., *Democrazia ecologica*, Bari 2004, Laterza
UNGARO, D., *Capire la società contemporanea*, Roma 2001, Carocci
VATTIMO G., ROVATTI P.A., *Il pensiero debole*, Milano 1984, Feltrinelli
VATTIMO G. *La società trasparente*, Milano(1989), Garzanti,.
WALLERSTEIN I., *The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science*", in "Current Sociology", 1999, n. 47, pp. 1-37.
WALTERS W. Social Capital and Political Sociology, *"Sociology"* 2002, n. 36, pp. 377-397
WEBER Max, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958
WEBER Max, *Economia e società*, Milano 1995, Edizioni di Comunità,
WEBER Max, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1967, Einaudi,
WEISS Linda, *Globalizzazione*, in "Rassegna italiana di sociologia 1998, n. 2, pp.273-285
WITTGENSTEIN L., Della certezza, Torni 1978, Einaudi
WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, Einaudi,
WOLF M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano 1985, Bompiani
WRIGHT MILLS, C. Saggi di sociologia della scienza, Milano 1971, Bompiani
ŽIŽEK S., *Difesa dell'intolleranza*, Troina 2003, Città Aperta Edizioni